



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

DANIELA DIAS PORTO BATISTA

**REPENSAR O ENTRELAÇAMENTO DO POLÍTICO COM O
ECOLÓGICO:
UM CAMINHO PARA A EMANCIPAÇÃO?**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

BRASÍLIA - DF

2019

DANIELA DIAS PORTO BATISTA

**REPENSAR O ENTRELAÇAMENTO DO POLÍTICO COM O
ECOLÓGICO:
UM CAMINHO PARA A EMANCIPAÇÃO?**

Dissertação apresentada à Universidade de Brasília,
como parte das exigências do Programa de Pós-
Graduação em Ciência Política para a obtenção do
título de Mestre em Ciência Política.

Orientador: Prof. Dr. Luis Felipe Miguel

BRASÍLIA - DF

2019

REPENSAR O ENTRELAÇAMENTO DO POLÍTICO COM O ECOLÓGICO:

UM CAMINHO PARA A EMANCIPAÇÃO?

DANIELA DIAS PORTO BATISTA

Dissertação apresentada à Universidade de Brasília,
como parte das exigências do Programa de Pós-
Graduação em Ciência Política para a obtenção do
título de Mestre em Ciência Política.

Orientadora: Prof. Dr. Luis Felipe Miguel

Aprovado em: ____ / ____ / ____

MEMBROS DA BANCA:

Prof^ª. Dr^ª. Monica Bruckmann

Prof. Dr. Carlos Machado

Prof^ª. Dr^ª. Danusa Marques (suplente)

AGRADECIMENTOS

Não há um só feito que seja resultado da ação de uma só pessoa. Agradeço, então, a todos os seres que contribuíram, direta ou indiretamente, para a conclusão do presente trabalho. Foram incontáveis, mas dentre os de destaque, certamente, estão aqueles que me deram a vida e oportunidades suficientes para que eu chegasse até aqui, meu pai e minha mãe, Raimundo José Alves Batista e Zilá Dias. Eles contrariaram o contexto em que nasceram e apostaram no poder transformador da educação - vocês tinham razão.

Em segundo lugar, agradeço a ela, minha companheira de longa data, Kelly Ferro. Foi você quem ouviu meus lamentos e ofereceu cuidados e carinhos fundamentais para a realização desse sonho. Em um mundo intolerante e conservador, o seu amor me ensinou a ter mais confiança. Nosso lar, compartilhado com nossos quatro pequenos felinos, foi meu porto seguro para realização desse trabalho.

Agradeço, em especial, ao meu orientador, Luis Felipe Miguel. Muitíssimo obrigada por ter aceito fazer parte dessa jornada. Sem você, esse trabalho não teria se tornado realidade. As provocações e conversas me lembravam sempre o quão complexo e desafiador é o mundo em que vivemos, mas a sua firmeza reforçava a minha segurança em continuar no caminho da pesquisa. Agradeço, também, pelo acolhimento em todas as questões pessoais que levei até você. Certamente, irei levar a sua postura atenciosa e crítica por toda minha carreira.

Aos amigos da pós-graduação, Michel Oliveira, Alexandre Arns, Inayara Oliveira, Larissa Cervi, Mayrá Lima, Ananda Marques, Beatriz Franco, Raniery Parra e Cleyton Feitosa, muitíssimo obrigada. Compartilhar esse processo com vocês tornou a experiência acadêmica algo imensamente rico e mais prazeroso. Vocês me mostraram, para além da minha própria experiência, o quão árduo o caminho da pesquisa é, mas, também, ensinaram-me a força e dedicação que está envolvida na produção científica brasileira.

Ao meu irmão, Leandro Porto, agradeço pelo constante incentivo e pela parceria que estamos trilhando nessa vida. Aos amigos, Marina Filgueiras, Amanda Álvares e Fernando Xavier,

minha gratidão - o suporte de vocês foi fundamental para que eu pudesse resistir às intempéries desses últimos anos.

Agradeço ao professor Carlos Machado, cuja participação na qualificação influenciou enormemente no presente trabalho de maneira a enriquecê-lo. Por fim, a toda equipe de professoras e funcionárias do Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília, minha eterna gratidão. Este sempre será um lugar de alegria e crescimento para mim.

RESUMO

O presente trabalho concentra-se em investigar o porquê da ecologia política ser tida como um caminho para emancipação. Trata-se, ainda, do questionamento da própria noção do político e como a mesma está intrinsecamente conectada ao mundo natural. Em outras palavras, propõe-se normativamente uma abordagem que inclua a natureza como sujeito da reflexão política - esse é o objetivo geral. Enquanto o objetivo específico é compreender o entrelaçamento do político com o contexto ecológico, através da ecologia política, para investigar de que maneira isso se vincula a um projeto de emancipação. A pesquisa foi dividida em torno de três questões centrais: 1) Como a natureza se fez presente no pensamento político ocidental? 2) Após consolidada enquanto objeto de estudo, como os problemas sociais foram percebidos interconectados à relação mantida entre seres humanos e natureza? 3) Por fim, de que maneira uma nova ordem democrática deverá lidar com a natureza? No que se refere ao debate sobre a ecologia política, três autores foram selecionados em via de criar uma visão panorâmica dos problemas envolvendo a crise ecológica, são eles: André Gorz, Murray Bookchin e Vandana Shiva. Ambos concentram sua crítica em um modelo de desenvolvimento fracassado que reproduz a escassez e a desigualdade. Por fim, na etapa final, o neoliberalismo será confrontado, também, como um sistema incapaz de responder às problemáticas e o Bem Viver será explorado enquanto possível nova ordem.

Palavras-chave: ecologia política; democracia; dominação; emancipação; bem viver.

ABSTRACT

The present work focuses on investigating why political ecology is viewed as a path to emancipation. It is also questioning the very notion of the politician and how it is intrinsically connected to the natural world. In other words, the purpose is a normative approach that includes nature as the subject of political reflection - that is the general goal. While the specific objective is to understand the intertwining of the politician with the ecological context, through political ecology, to investigate how this is linked to an emancipation project. The research was divided around three central questions: 1) How was nature present in Western political thought? 2) After being consolidated as object of study, how social problems were perceived interconnected to the relationship maintained between humans and nature? 3) Finally, how should a new democratic order deal with nature? As for the debate on political ecology, three authors were selected to create a panoramic view of the issues surrounding the ecological crisis: André Gorz, Murray Bookchin and Vandana Shiva. Both focus their critique on a failed development model that replicates scarcity and inequality. Finally, in the final stage, neoliberalism will also be confronted as a system incapable of responding to the problematic and the Bem Viver will be explored as a possible new order.

Keywords: political ecology; democracy; domination; emancipation; bem viver.

SUMÁRIO

• INTRODUÇÃO	8
1. ECOLOGIA E O PENSAMENTO POLÍTICO	14
1.1 A relação dialética entre política e natureza	15
1.2 Transição para um elo explícito: a liberdade em pauta	27
2. ECOLOGIA COMO POLÍTICA DE EMANCIPAÇÃO	35
2.1 Crítica ao Capitalismo: André Gorz	39
2.2 Percebendo a Dominação: Murray Bookchin	48
2.3 Uma questão de Justiça: Vandana Shiva	55
3. RECONHECIMENTO DO POLÍTICO PARA ACOLHIMENTO DA NATUREZA	65
3.1 A Luta Hegemônica em torno da natureza: entre o discurso e poder	68
3.2 A Razão Neoliberal enquanto manutenção da ordem	74
3.3 O Bem Viver e a Resistência Latino-Americana	83
• CONCLUSÃO	88
• BIBLIOGRAFIA	93

• **Introdução**

Em carta endereçada à esquerda política, Boaventura de Sousa Santos (2016, p.194) mencionou a necessidade de questionamento sobre a democracia do futuro, não apenas do futuro da democracia. Ambos pontos merecem atenção, sobretudo, diante da conjuntura política instável e avassaladora dessa última década, que demonstra, inclusive, um processo de recessão democrática tanto no Brasil, quanto em outros países ao redor do mundo (Venezuela, Tailândia, Turquia, Hungria, Polônia...). O avanço do conservadorismo e ultraliberalismo é marcado, também, dentre outras problemáticas, por uma postura de agravamento da crise ecológica e completo descompromisso com esse debate.

Apesar de alusões à crise ecológica estarem estampadas nos noticiários, em discursos políticos e em rótulos de supermercados, muito pouco tem sido feito para solucioná-la. O maior obstáculo para isso, provavelmente, é que a crise ecológica está diretamente relacionada com uma crise civilizatória (Santos, 2016) e que as chances de superação residem na revolução de boa parte do que é conhecido a nível político, social e econômico. Como mencionou Naomi Klein (2014, p.13),

Nós nos engajamos nesse vai e volta estranho de amnésia ecológica por motivos perfeitamente racionais. Nós negamos porque tememos que deixar a realidade total da crise vir à tona irá mudar tudo. E nós estamos certos.

O caráter revolucionário de transcendência da crise ecológica está vinculado com a permeabilidade da mesma. No sentido de que a estrutura dessa crise acolhe tantas mazelas sociais que o trabalho de desconstrução da mesma deve estar vinculado a outras questões, como o enfrentamento das dominações de classe, gênero e raça, por exemplo. Como ressaltou André Gorz (1987 [1980], p.3), a ecologia por si só não é suficiente, é apenas um estágio de uma luta maior. A nossa compreensão do político e da política que giram em torno da natureza devem ser ressignificadas. Sendo que o político distingue-se da política, conjunto de dinâmicas e práticas institucionais voltadas para a organização da sociedade, por ser uma dimensão que jamais será erradicada, são os antagonismos que articulam e formam o social - é o contínuo processo de significação do social a partir de construções hegemônicas.

Ainda é preciso, para além do debate teórico, considerar os retrocessos políticos que nos levam para longe das soluções ecológicas. Somente esse ano, o novo governo brasileiro, liderado por Jair Bolsonaro, manifestou, inclusive, o interesse de extinguir o Ministério do Meio Ambiente e de retirar o país do Acordo de Paris, também cancelou a realização no Brasil da 25ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (COP-25). Não somente, mas afirmou seu compromisso com a destruição ambiental, por exemplo, ao subordinar o Serviço Florestal Brasileiro, uma das unidades responsáveis pela gestão de reservas naturais, ao Ministério da Agricultura (conforme Medida Provisória nº 870/2019) - conciliando pautas altamente conflitantes.

Até mesmo o Código Florestal brasileiro está sob revisão e o governo reiterou seu foco em flexibilizar a legislação ambiental, referentes, por exemplo, à redução da reserva legal - área de conservação em propriedades rurais - e das Unidades de Conservação (o intuito é aprovar a Medida Provisória 867 que ainda está em tramitação). Fragilizou órgãos relacionados à proteção ambiental, como IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis) e ICMBio (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade), cujas atividades estão comprometidas por cortes orçamentários. Além disso, o governo de Bolsonaro ampliou a lista de agrotóxicos liberados de uma maneira próxima de contos distópicos - onde o envenenamento populacional é descarado (vide Ato nº 29, abril/2019, Diário Oficial da União) - somente em abril de 2019, já haviam 166 novos registros de agrotóxicos comercializáveis, somando-se aos outros 2066 em circulação. A lista de intenções criminosas do ponto de vista ecológico se estende: mudar a gestão do Fundo Amazônia, que financia projetos para frear o desmatamento na área; acabar com a Estação Ecológica de Tamoios; explorar petróleo nas proximidades do Parque Nacional de Abrolhos; explorar terras indígenas e reduzir a política de demarcações.

Mesmo diante de tudo isso, o governo também está coibindo a fiscalização ambiental e membros do alto escalão chegam até mesmo a negar o aquecimento global (O Ministro das Relações Exteriores, Ernesto Araújo, durante uma audiência na Comissão de Agricultura, Pecuária, Abastecimento e Desenvolvimento Rural da Câmara dos Deputados, ocorrida no dia 30 de maio de 2019, mencionou que o aquecimento global tem a ver com os termômetros posicionados muito próximos do asfalto).

Indubitavelmente, esse cenário político, além de frustrante, desencadeia uma sequência ainda maior de obstáculos para a superação da crise ecológica. Em palavras muito simples, o que já não estava nada bom, piorou. Os debates acerca do tema, outrora, apontavam a insuficiência do discurso sobre sustentabilidade ou desenvolvimento sustentável. No Brasil, hoje, grande parte do movimento ambiental está tentando se agarrar ao pouco que já tinha sido conquistado - como o Código Florestal Brasileiro. Falar de uma nova ordem, pesquisar a possibilidade e necessidade disso, pode parecer, de certa maneira, algo deslocado do momento - um momento, infelizmente, onde o foco está em perder menos e não conquistar mais. Entretanto, é, precisamente, em fases de profunda desesperança que apresentar novos caminhos se faz necessário. A resistência aos retrocessos ecológicos e sociais deve ser acompanhada do diálogo sobre novos horizontes. Não de maneira leviana, mas na complexidade que critica o atual e amplia o olhar para o diferente. A transformação social virá atrelada a uma nova visão de mundo e a superação da crise ecológica é dependente desse movimento.

Precisamos, dessa maneira, ter clareza de que a história pretérita e presente da humanidade é marcada por um comportamento de destruição e que a consequência disso é um crescente desequilíbrio e declínio das condições ecológicas e sociais. A sociedade contemporânea, erigida sob a égide da Revolução Industrial e a consolidação dos ditames capitalistas, encontra-se cada dia mais imersa em uma rede de consumo exagerado, superpopulação e hiper exploração dos recursos naturais. Tudo isso acompanhado do desmatamento desenfreado, poluição do ar, das águas e solo, extinção de espécies animais e vegetais. Esse descaso ecológico tem reflexo direto na estrutura de desigualdade do social. Na medida em que as consequências desse sistema, incluindo suas situações-limite (como o rompimento da barragem do Fundão, Mariana-MG, em 2015), recaem sobre os grupos mais vulneráveis, enquanto grupos privilegiados lucram com o mesmo.

Em virtude desse constante processo de agravamento da crise ecológica, diferentes áreas de atuação humana estarão impelidas a lidar com a complexidade e urgência que caracterizam o quadro atual. A Ciência Política não estará fora desse núcleo - do contrário, os debates incidiram, cada vez mais, para a reformulação de conceitos basilares desse campo. É preciso, então, dar centralidade ao contexto ecológico. Vislumbrar, sinteticamente falando,

que o político e o social não estão apartados do mundo natural. Na verdade, andam interconectados.

Os debates acerca do meio ambiente estão em ascensão dentro da Ciência Política. Conforme Andrew Dobson (2007 [1990]), ao longo do tempo, a teoria política foi se concentrando em torno de três questões centrais nessa direção: 1) uma cujo foco está no mundo natural não-humano e como este deve ser considerado no âmbito público ou político; 2) outra mais voltada para a relação entre os conceitos políticos dominantes e o quadro ambiental, como direito, poder, liberdade; 3) por fim, uma que investiga como os teóricos clássicos utilizaram uma ideia do mundo natural que criava ou reforçava certas visões sobre as relações humanas. Em outras palavras, esse emaranhado ocupa-se em discutir, por exemplo, o conceito de natureza, com questões ontológicas e epistemológicas, ou o papel do Estado e das categorias de poder nas questões ambientais.

O presente trabalho dialoga, ao mesmo tempo, com os pontos supracitados. O objetivo geral é incluir a natureza como sujeito da reflexão política. Enquanto o objetivo específico é compreender o entrelaçamento do político com o contexto ecológico, através da ecologia política, para investigar de que maneira isso se vincula a um projeto de emancipação política. Dito isso, a pergunta de pesquisa central visa responder o porquê da Ecologia Política ser tida como um caminho para a emancipação. O trabalho estará estruturado em torno de três questões centrais: 1) Como a natureza se fez presente no pensamento político ocidental? 2) Após consolidada enquanto objeto de estudo, como os problemas sociais foram percebidos interconectados à relação mantida entre seres humanos e natureza? 3) Por fim, de que maneira uma nova ordem democrática deverá lidar com a natureza?

Para responder às questões acima, o primeiro capítulo resgata autores que serviram de construção para o pensamento político ocidental - em uma tentativa, inclusive, de abranger diferentes épocas e correntes. Ao percorrer os escritos da teoria política clássica, moderna e contemporânea, é possível perceber como a natureza sempre esteve em dialética com o conceito e a praxe política. Todavia, desde Aristóteles, passando por São Tomás de Aquino e chegando aos contratualistas, a natureza aparece como mero pano de fundo para a construção da teoria política. A mesma é invocada a fim de descrever a condição humana e como, diante disso, deveria se dar a política. Nas produções de Karl Marx e Friedrich Engels, por exemplo, já se percebe uma alteração no padrão de percepção, mas ainda incipiente. A estrutura do

social não era compreendida a partir de supostas hierarquias naturais, mas construída, por exemplo, através da noção de classe social.

Na transição para um elo mais explícito, ou seja, quando a natureza passa a ser questionada enquanto um objeto de estudo do pensamento político, dois caminhos se destacaram, um com apostas em uma via política conservadora e outra libertária. Essa última via será priorizada no trabalho considerando a pergunta de pesquisa norteadora. Por isso, o segundo capítulo terá como foco a descrição de três abordagens da Ecologia Política - André Gorz com ecossocialismo, Murray Bookchin com a ecologia social ou ecoanarquismo e Vandana Shiva com o ecofeminismo. Os autores foram selecionados considerando de que maneira as especificidades de cada um, quando somadas, contribuiriam para compreensão da crise ecológica como um todo. Isto é, ao mesmo tempo em que existem traços comuns às obras, as diferenças de enfoques mostram com eloquência a amplitude da crise e os problemas sociais envolvidos na mesma. A construção de uma visão panorâmica permite, inclusive, a compreensão do objetivo geral da pesquisa. Os pontos trazidos pelos autores serão considerados para responder o porquê da ecologia política ser percebida enquanto uma política de emancipação.

Atentando para as três questões centrais supracitadas, o derradeiro capítulo terá como foco o diálogo acerca da resignificação da natureza e o que está imbricado nesse conceito em disputa, além da necessidade de consideração da natureza como um sujeito de direito. Não somente, mas será questionado até que ponto o neoliberalismo, talvez, o momento de maior sinceridade do capitalismo, é capaz de lidar com a crise ecológica. Antevendo, inclusive, a incapacidade do mesmo, o Bem Viver será explorado enquanto construção contra-hegemônica e uma possível nova ordem.

Os aspectos metodológicos do trabalho estão divididos em etapas de pesquisa bibliográfica, mas, sobretudo, trata-se de um estudo normativo-propositivo que questiona, fundamentalmente, a própria noção do político e como a mesma está intrinsecamente conectada ao mundo natural. Estou propondo normativamente uma abordagem que inclua a natureza como sujeito da reflexão política. O trabalho não tem pretensões quantitativas ou de demonstração empírica da abrangência da crise ecológica. É uma pesquisa voltada para a construção teórica política que trate conjuntamente do social e natural. Logo, destacando como os problemas sociais dependem da superação da crise ecológica e de uma mudança na

relação mantida entre seres humanos e natureza. O presente estudo busca ir além da crítica ou desconstrução da percepção restrita de natureza e do político, traz, conjuntamente, o estudo sobre novas possibilidades.

• Capítulo 1: Ecologia e Pensamento Político

Entre a crítica romântica da modernidade e o movimento democrático de emancipação do Século XX, a ecologia tomou formas distintas, explicadas pelo seu contexto e pelas concepções políticas daqueles que a promoviam. Todavia, antes mesmo da entrada do termo ecologia no espectro dos pensadores políticos, a natureza já se fazia presente de forma indireta. Não como algo a ser salvo, mas como um símbolo para explicar a própria essência humana e o funcionamento de determinados sistemas políticos.

Isto é, dentro do pensamento político ocidental, por muitos séculos, o conceito de natureza não foi problematizado. Do contrário, foi tido como algo certo. A natureza foi percebida como um mero pano de fundo para outras considerações políticas. Evocava-se a natureza mais para explicar o comportamento humano e a dinâmica do social (não só explicar, mas também defender determinadas condutas) do que para observá-la enquanto um objeto do pensamento político. Esse padrão se percebe nas teorias políticas clássicas, modernas e contemporâneas. Mesmo com séculos de distanciamento, pensadores políticos insistiram na reprodução de um discurso que não problematizava a natureza, mas, ainda assim, utilizavam-se do termo. Como veremos adiante, o próprio conceito de política foi construído em dialética com o que viria a ser natureza. Autores relevantes como Aristóteles, Jean-Jaques Rousseau e Thomas Hobbes seguem a mesma conduta.

Obviamente, o significado de natureza, por vezes, é turvo. Alterado pelas inúmeras construções discursivas que o perpassam, tanto as oriundas do senso comum, quanto aquelas utilizadas em campos de conhecimento específico. O termo natureza, apesar de ser tão familiar, abriga uma imprecisão que dificulta o debate acerca do mesmo. Natureza é o todo? Natureza é algo a ser dominado pelo humano? Natureza é a contraposição ao humano? Natureza é um recurso? Natureza é um aglomerado de formações biológicas? Natureza é a manifestação do divino? Natureza é um sujeito de direito?

Natureza, a partir dessas perguntas, é algo que, quando conceitualizado, mistura-se à religião, política, ciência e cultura. De fato, as respostas para o que é natureza dependem de uma visão de mundo - o observador, imerso em um contexto, fará uma leitura (jamais imparcial) daquela rede de vidas, complexidades e especificidades que o circundam e que ele

integra. O repertório de conhecimentos coletivos conceitualiza o que é natureza (em nível individual e social).

É importante problematizar o conceito de natureza e trazer à tona alguns dos rastros que o configuram para compreendermos em profundidade os contornos da crise ecológica, mas, também, a maneira pela qual a ecologia entra no pensamento político. Além disso, a proposta de uma ecologia política elucidativa, que acolha os problemas contemporâneos referentes, por exemplo, à injustiça ambiental, não pode negligenciar um debate cuja abrangência interfere nas categorias centrais da política e da vida humana como um todo. É preciso confrontar as abstrações que circundam o conceito de natureza, para percebê-la em sua real materialidade e abrangência política e social.

No momento em que a ecologia entra nas produções de pensadores políticos, dois recortes se destacam: uma via conservadora e outra libertária. Ambas reconhecem a necessidade de acolhimento da natureza para a construção da política. Resgatam o potencial conflitivo existente na relação entre seres humanos e natureza - por vezes, incentivando a ruptura dessa dicotomia (afirmando a inseparabilidade e interconexão entre seres humanos e natureza). Na via conservadora, a ecologia enquanto política adotou contornos influenciados em alguns casos pelo nazismo e fascismo e na via libertária, em especial, pelo anarquismo e socialismo. A entrada da ecologia no pensamento político é então feita a partir de leituras opostas, mas que, de certa forma, reiteram a centralidade do debate sobre natureza. Dado que, a leitura feita da mesma (e conseqüente relação com ela) é estruturante do social e da política como um todo. Podendo até mesmo levar a humanidade a regimes extremos e autoritários.

O presente capítulo irá expor a relação dialética mantida entre natureza e política nos tempos em que o conceito não era sequer problematizado, mas já adotava uma posição determinante. Em seguida, o momento em que a ecologia toma centralidade. Todavia, destacando duas vias de ecologia política, uma conservadora e outra libertária. Por fim, será privilegiado o debate sobre a ecologia como via libertária.

1.1 A relação dialética entre política e natureza.

Segundo Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), somos, por natureza, animais políticos. Portanto, carregamos a política em nós desde que passamos a existir. Nossos esforços de

compreensão sobre a política são, também, trabalhos de autoconhecimento dos seres humanos. O olhar de Aristóteles, condicionado pelo social da época, esbarra em limites já, por nós, ultrapassados (ao menos em uma afirmação mais geral sobre a política ocidental), como a inclusão das mulheres no *demos*. Ainda assim, como dito anteriormente, é preciso retomar a história de construção do pensamento político para entender a dialética que vem sendo tecida entre política e natureza e, mais adiante, entre política e ecologia. As articulações discursivas imbricadas nos conceitos - como política e natureza - influenciam, também, no cotidiano do social. Assim sendo, produções teóricas, como as de Aristóteles, não estão alheias ao vivido e experienciado. Em partes, elas são reflexo e, em outras, são diretrizes.

Aristóteles então fornece uma visão bem definida acerca da natureza e da política. De acordo com ele, a natureza possui um equilíbrio dinâmico próprio, que não deve ser alterado. Não existe uma só natureza, pois a mesma é um aglomerado de corpos particulares que possuem suas especificidades naturais (Aristóteles, 1998 *apud* Meyer, 2001). A distinção entre o que é natural e o que é artificial reside na ideia de movimento e mudança - capacidades exclusivas da natureza - o que é artificial depende de fontes externas (naturais) para mudar, como um objeto de arte, enquanto o que é natural possui uma fonte interna de estabilidade e mudança (*ibid.*).

A visão teleológica de natureza, expressa por Aristóteles, considera que sempre existe um fim a ser alcançado por tudo aquilo que é natural - o movimento e a mudança seguem em direção a um fim. A própria morte, em si, é um fim esperado. Todavia, a marca singular da humanidade está no fato de que esse fim não é aleatório, mas consciente e intencional. Essa marca que nos difere é a mesma que nos insere na política. Nós, seres humanos, somos natureza portanto, mas com uma singularidade que nos distingue de todos os demais corpos naturais. Aristóteles não propõe que nós tenhamos transcendido a natureza. Na imensidão heterogênea que a mesma é, os seres humanos carregam a particularidade da política. A própria percepção de *polis*, para Aristóteles, está entre as coisas que existem por natureza (Aristóteles, 1998 *apud* Meyer, 2001, p.97) - condicionada pela existência de um animal político.

É possível perceber que ambos os conceitos - natureza e política - estão entrelaçados, sendo que alguns defendem que o último deriva do primeiro, enquanto outros atestam a antítese dos mesmos. Parece-me improdutivo tentar decifrar o que veio antes ou quão

distantes estão, quando, na verdade, atestar o óbvio é de fundamental importância. Há muito tempo que esses conceitos mantêm uma relação, no mínimo, dialética. Como sugerido por John Meyer (2001, p.92), a política de Aristóteles está claramente relacionada e, inclusive, depende do seu conceito de natureza.

Segundo Aristóteles, "...a natureza de cada coisa é precisamente seu fim." (Aristóteles, 1998, p.4). O fim do ser humano só pode ser atingido, em sua perspectiva, dentro da *polis*, em sociedade, através da política. Em suas palavras,

Assim, o homem é um animal cívico¹, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos. A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da palavra, que não devemos confundir com os sons da voz. Estes são apenas a expressão de sensações agradáveis ou desagradáveis, de que os outros animais são, como nós, capazes. A natureza deu-lhes um órgão limitado a este único efeito; nós, porém, temos a mais, senão o conhecimento desenvolvido, pelo menos o sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto, objetos para a manifestação dos quais nos foi principalmente nos dado o órgão da fala. Este comércio da palavra é o laço de toda sociedade doméstica e civil. (Aristóteles, 1998, p.5)

A descrição da natureza feita por Aristóteles é o que permite, no desenrolar de sua obra, que ele chegue a algumas conclusões influentes do pensamento político ocidental. A percepção de que tudo tem uma finalidade pré-definida pela natureza de cada ente estará na base da sua argumentação para justificar, por exemplo, uma estrutura de escravidão. Legítima, a seu ver, afinal, cada um cumpre seu objetivo de vida, quer seja ele a servidão. Apesar de Aristóteles reconhecer a natureza como algo vivo e conceber que animais possuem desejos e sentimentos (diferentemente, inclusive, de autores posteriores a ele, como Descartes), sua percepção restrita e limitada da natureza exerce influência em uma política com características similares (embora sua proposta de política seja também progressiva quando comparada com outras da época ou, ainda, contemporâneas).

Aparentemente, no decorrer do pensamento político, quanto mais solidificado o conceito de natureza, menos complexa é a visão sobre a política. Dado que a tendência é naturalizar o social - a partir de posições bem definidas para todos os seres - e justificar uma

¹ Essa tradução utiliza-se do conceito de animal cívico. Embora, tenha disposto a transcrição fiel da mesma, considero mais prudente as traduções que optam por animal político, em razão da centralidade do conceito de política para a própria obra de Aristóteles.

política excludente, opressora, entre tantas outras coisas. O conceito de natureza é manipulado para afirmar ou justificar o que viria ser a política. Isto é, a percepção que mantemos da natureza, nossa relação simbólica e prática está, também, na base da nossa compreensão do que é política.

Ainda sob a ótica de Aristóteles, a relação entre senhor e escravo explica-se por atributos naturais:

O homem que, por natureza, não pertence a si mesmo, mas a um outro, é escravo por natureza: é uma posse e um instrumento para agir separadamente e sob as ordens de seu senhor. (Aristóteles, 1998, p.11)

Não é apenas necessário, mas também vantajoso que haja mando por um lado e obediência por outro; e todos os seres, desde o primeiro instante do nascimento, são, por assim dizer, marcados pela natureza, uns para comandar, outros para obedecer. (*Ibid*, p.12)

...isto é, todos os que não têm nada melhor para nos oferecer do que o uso de seus corpos e de seus membros são condenados pela natureza à escravidão. (*Ibid*, p.13)

O mesmo vale para a relação entre homens e mulheres:

A natureza ainda subordinou um dos dois animais ao outro. Em todas as espécies, o macho é evidentemente superior à fêmea: a espécie humana não é exceção. (*Ibid*, p. 13)

O discurso da servidão ou o da superioridade inata vai sobreviver ao longo dos séculos, sobretudo pela capacidade adaptativa do próprio discurso que circunscreve as múltiplas estruturas de dominação. Ainda hoje, no entanto, mantém uma íntima relação com a percepção do que viria a ser a natureza ou o natural.

Inclusive, é preciso destacar a presença da retórica cristã no diálogo sobre a condição humana, a qual estabeleceu, também, alicerces para esse padrão de compreensão da natureza e da política. Tomás de Aquino (1225-1274), guiado inclusive pelas produções e lógica subjacente a Aristóteles, buscou construir uma filosofia política que honrasse uma lógica racional, como a grega, mas que estivesse conciliada com a fé cristã - representando assim o pensamento escolástico aceito durante a Idade Média. O avanço científico e a crescente ênfase

na razão impelia teóricos políticos, como Tomás de Aquino, a explicarem o mundo de uma maneira que fosse tolerável à Igreja. Em outras palavras, o humano e o social careciam de explicação, mas havia de ser uma compatível com Deus. Aparentemente, a melhor forma encontrada para fazer isso era vinculando Deus às categorias do natural - assim, fé e razão caminhavam lado a lado.

O primeiro conjunto de questões encontrada na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, sua principal obra, buscam responder qual é o fim último do homem a partir de questões como: É próprio do homem agir para um fim? É isso uma propriedade da natureza racional? Esse fim último é comum a todas as outras criaturas? Sua resposta direta é que todo agente trabalha necessariamente para um fim, seus atos se concretizam a partir da determinação, algo presente somente em seres racionais que pode ser chamado de apetite racional ou vontade (Aquino, 1993, Parte I, p.39). Os demais seres são guiados por uma inclinação natural ou um apetite natural.

A luz da razão concebida naturalmente é aquilo que deve guiar o homem para seu objetivo, seu fim último, algo que ele não encontra sozinho, mas em sociedade, justamente por ser um animal social e político. Os outros animais, segundo Tomás de Aquino, em conformidade com Agostinho (354 d.C.-430 d.C.), carecem de razão e, portanto, não podem almejar a bem-aventurança, fim último do homem (Aquino, 1993, Parte I, p.45). Embora, tanto ao homem quanto às demais criaturas, Deus é o fim último. Aliás, Deus é “por essência não só superior a natureza do homem, e sim também a de todas criaturas...” (Aquino, 1993, Parte I, p.85).

As proposições de Aristóteles e Tomás de Aquino se correlacionam. O primeiro dá ideia ao pensamento de que a natureza está relacionada ao movimento e a um fim, o último corrobora essa proposição e ambos sustentam que a singularidade humana está no fato desse fim ser consciente ou racional. Tomás de Aquino, no entanto, acrescenta a retórica cristã, segundo a qual o fim último de todos os seres está temente a Deus. Ele expressa, inclusive, uma hierarquia em que o conhecimento superior é o de Deus - estando aquém, assim, o do homem e da natureza.

É a partir dessas afirmações sobre a condição humana e do social como um todo, que Tomás de Aquino chega também à política. Como expõe Veiga dos Santos (1954, p.20) sobre Tomás de Aquino, a necessidade de um governo explica-se da seguinte maneira: “E, logo, se é

natural ao homem o viver em sociedade de muitos, cumpre haja, entre os homens, alguém por quem seja governada a multidão”. O pensamento político continua assim vinculado à lógica aristotélica, às regras do discurso, que parte do seguinte princípio argumentativo: “Todo homem é mortal. Todos os gregos são homens. Logo, todos os gregos são mortais.” (Strathern, 1999, p.11). O que é observado aqui, no entanto, é a lógica: essa é a natureza, a condição humana, a partir disso, é assim. Logo, a política dever ser de tal forma. Uma simplificação que trouxe riscos e danos reais pela sua riqueza de essencialismos e determinismos do social. De maneira geral, a argumentação de Tomás de Aquino separa o mundo em leis naturais (distinções biológicas que moldam nosso comportamento), humanas (baseadas na razão) e a eterna (divina).

Quando avançamos para os autores contratualistas, outro grande marco teórico do pensamento político ocidental, percebe-se como a natureza permanece indiscutida e, contraditoriamente, recorrente. Thomas Hobbes (1588-1679) inaugura uma forma de pensar diferente daquela vinculada aos cristãos e ao próprio Aristóteles - ancorada no método científico, no pensamento racional e apartada das doutrinas religiosas. Entretanto, ele também sustentava uma relação dialética entre o conceito de natureza e sua percepção acerca da política. Todavia, o conceito de natureza de Hobbes se distanciava daquele proposto por Aristóteles, embora mantivessem semelhanças discursivas - como na categorização a partir do movimento. A natureza hobbesiana é o universo como um todo, lido enquanto matéria (ou corpo) em movimento - dado por causação mecânica e compreendido em termos de eficiência (Meyer, 2001, p.59). O *Leviatã* de Hobbes traz, logo no início, uma discussão entre natureza e artificialidade, vida e movimento. Enaltece-se que o homem é a mais excelente obra da natureza e o Estado, o grande *Leviatã*, “não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que um homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado.” (Hobbes, 2016 [1651], p.3).

O teórico moderno dispensava qualquer entendimento antropomórfico da natureza, o que o levou, por fim, a essa mudança paradigmática de rejeição de padrões normativos do comportamento humano que fossem derivados do conceito de natureza (Meyer, 2001, p.60). Contudo, o discurso de Hobbes que se refere à naturalização das questões sociais não é assim tão linear, abriga, inclusive, contradições. Embora haja a rejeição a esse padrão, acompanhada da aposta no contrato, Hobbes deriva seu conceito político da sua compreensão do que viria a

ser um estado de natureza. Como aponta, Luis Felipe Miguel (2015, p. 9), “A partir de um entendimento de base sobre a natureza humana e as condições de origem da sociedade, seria derivada logicamente a receita para a melhor organização do Estado.”.

O estado de natureza hobbesiano caracterizava-se pela guerra de todos contra todos, nada é injusto diante da ausência da lei e do poder comum (Hobbes, 2016 [1651], p.136). Ainda, conforme Hobbes:

Outra conseqüência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o meu e o teu; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo. É pois esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza. (2016 [1651], p.136)

Sendo assim, a superação dessa miséria se dá a partir do momento em que o homem se distancia da natureza e constrói artificialidades que prezem pelo seu bem-estar - o contrato em si mesmo é isso. Em suma, o Contrato Social é a rota de fuga das condições naturais, aquela que condena todos a uma guerra sem fim, sendo ainda, o que possibilita a criação da comunidade e derivações - soberania e política. A existência da comunidade implica na criação de um poder soberano, sendo esse sinônimo de política (Meyer, 2001, p.63). Seguindo as tendências iluministas, Hobbes utilizava do apelo às leis naturais, contraditoriamente, para defender o absolutismo - o governo era um mal necessário, afinal, voltar para o estado de natureza era encontrar a miséria de outrora. É possível encontrar conexões entre o contratualismo e o jusnaturalismo - o primeiro, no entanto, considera que as leis naturais, embora se façam presentes, não são suficientes para a promoção da segurança e o direito positivo deve sobrepor-las.

A tendência percebida em Hobbes e que persistirá nos demais contratualistas é a busca pela origem do governo e do próprio poder político em indagações sobre a natureza humana. Ao descrever o estado de natureza, Hobbes sugere que a natureza humana é marcada pela maldade e egoísmo, pelo medo e pela razão (Miguel, 2015, p. 160). Essas características são concatenadas de maneira a justificar o absolutismo, reforçando o propósito da promoção da segurança. A natureza humana conduz ao caos social, mas o medo conjugado à razão levam os seres humanos a adentrarem o contrato e somente com uma autoridade pode-se prevenir a

guerra de todos contra todos. Inclusive, em caso de ausência de uma autoridade, mesmo já socializados, os seres humanos podem viver no estado de natureza.

Outro contratualista de suma importância é John Locke (1632-1704), em especial pela introdução do debate liberal. Seu célebre *Segundo Tratado sobre o Governo*, escrito em 1689, tem início com uma breve discussão acerca do direito natural - onde o mesmo refuta a ideia de um direito calcado em crenças bíblicas. O estado de natureza para Locke, também descrito a fim de compreender a origem e legitimidade do poder político, é marcado pela liberdade e igualdade - não há subordinação e sujeição (Locke, 2002, p.15). É, em suas palavras, “um estado de total liberdade para ordenar-lhes o agir e regular-lhes as posses e as pessoas de acordo com sua conveniência, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem.” (*Ibid.*). Todavia, os inconvenientes e conflitos encontrados no estado de natureza levam a um pacto, supostamente de concordância mútua, que dá forma a um corpo político (Locke, 2002, p.21). Esse pacto, na perspectiva de Locke, todavia, deve manter os aspectos encontrados no estado de natureza - aquela liberdade natural é trocada pela civil e deve ser constantemente preservada e aumentada.

O estado natural de Locke é regido por uma lei natural - a razão, pela qual todos são obrigados a consultá-la “por serem iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses” (Locke, 2002, p.17). O poder político está vinculado ao direito que é então, por sua vez, natural e adota, a partir do contrato, o caráter de legislador e mantenedor da ordem. O discurso de Locke traz centralidade para o debate sobre as leis, liberdade e propriedade privada. Representa ainda uma forte oposição ao governo absolutista defendido por Hobbes, mas dá continuidade à obsessão pelo estado de natureza.

Seguindo a lógica contratualista, mas também se distanciando do proposto por Hobbes, Jean-Jaques Rousseau (1712-1778) vinculava a miséria, ou mais precisamente, a desigualdade, à origem da propriedade privada: o homem que vivia no estado de natureza dispunha da liberdade e felicidade e conheceu o estado de guerra quando instituiu a propriedade privada.

A estrutura do social ganha contornos distintos em Rousseau. A ordem social, em conjunto com o direito dos seres humanos, não advém da natureza, fundamenta-se em convenções. Inclusive, sobre a escravidão, Rousseau dispõe:

Já que nenhum homem tem uma autoridade natural sobre seu semelhante e já que a força não produz nenhum direito, restam pois as convenções como base de toda autoridade legítima entre os homens. (2011 [1762], p.59)

Dizer que um homem se entrega gratuitamente é uma coisa absurda e inconcebível... Renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até a seus deveres... Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e tirar toda liberdade da sua vontade é tirar toda moralidade das suas ações. (2011 [1762], p.60)

Contradizendo-se, no entanto, Rousseau afirmava que “a mais antiga de todas as sociedades e única natural é a família.” (2011 [1762], p.56). E ele segue:

A família é portanto, por assim dizer, o primeiro modelo de sociedade política: o chefe é a imagem do pai, o povo é a imagem dos filhos, e como todos nasceram iguais e livres, só alienam sua liberdade quando isso lhes é útil. (2011 [1762], p.56)

Essa afirmação acima, frequente em uma sociedade com tradições patriarcais, exhibe como o conceito de natureza é manipulado para afirmar posições de poder. Rousseau propõe que essa estrutura familiar é composta por membros livres e iguais, mas na mesma sentença cristaliza uma hierarquia e ainda dá a entender uma possibilidade de emancipação através de um contrato, alienando mulheres e as condições que esse contrato carrega em si. Há de se reconhecer que trazer a noção de convenção para o diálogo político e social, por si só, já é um avanço considerável para rompermos com a lógica de naturalização da estrutura do social. Não somente, mas o diálogo sobre a origem das desigualdades desvinculando-as do natural (embora haja lacunas como a supracitada) revoluciona o pensamento político ocidental.

A natureza, no entanto, como caracterizada na teoria política clássica e moderna, seja nos ditos do cristianismo ou do contratualismo, não é percebida enquanto ente, mas permanece uma presença oculta que há de se fazer mencionada para conduzir as dimensões do político.

Além desses teóricos supracitados, Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), também grandes influenciadores do pensamento político ocidental, não deixaram a natureza de fora de suas produções. Mas, de maneira distinta, não conceberam um conceito rígido do que era política a partir do que viria ser natureza, ou vice-versa. Na

verdade, a natureza, em Marx e Engels, é percebida de uma maneira bem distinta que irá marcar o pensamento político ocidental. Os contornos da natureza não são tão descritivos ou imaginários. Ela, cada vez mais, assemelha-se a um ente, responsivo, inclusive, às ações humanas. A natureza não é mais uma justificativa para a política. Essa sutileza altera os rumos da teoria política. Não era mais necessário dialogar diretamente com a condição humana e a condição natural, mas sim com o enredo onde os humanos encontravam-se, o contexto e seus sistemas.

É preciso deixar claro, a ecologia não é uma questão na teoria marxista, embora exista uma vasta produção ecossocialista que dialogue com o mesmo. Durante o Século XIX, os problemas ecológicos começavam a despontar, mas ainda não tinham, obviamente, a magnitude atual e não eram percebidos, portanto, como uma questão tão determinante para a existência humana. Marx, no entanto, percebia o ser humano como um ser natural e suscitava questões concernentes à dominação, supremacia ou controle da natureza - compreendendo isso como o conhecimento das leis naturais (Löwy, 2014, p. 22). De acordo com ele,

Dizer que a vida psíquica e intelectual do homem está indissolivelmente ligada à natureza não significa outra coisa senão que a natureza está indissolivelmente ligada com ela mesma, pois o homem é uma parte da natureza (Marx, 1962, p.62-87 *apud* Löwy, 2014, p.22)

Contraditoriamente, por vezes, aparecia um discurso de distanciamento entre seres humanos e natureza. Engels, por exemplo, supunha que a grande diferença humana está na capacidade de produzir: ... “os trabalhos dos humanos diferem fundamentalmente dos de outros animais, na medida em que os primeiros são conduzidos por um "objetivo estabelecido com antecedência” (Engels, 1934, 34 *apud* Ingold, 2011, p.4). Para Engels, em suma, nos distanciamos pela nossa capacidade produtiva - cuja essência é um objetivo estabelecido com antecedência - enquanto animais produzem sem um fim em mente, guiados pelo instinto. Marx seguia a mesma lógica de raciocínio, “Ao contrário da aranha que tece sua teia ou da abelha que constrói suas células, o processo de trabalho humano, termina com a criação de algo que, antes mesmo do processo começar, já existe... uma forma ideal” (Marx, 1930, p.170 *apud* Ingold, 2011, p.24).

É certo que um progresso já impera nesses dois autores quando os mesmos abandonam aquela visão mecanicista comum à Hobbes. Embora, reproduzissem, ainda, o

argumento da racionalidade e, conseqüentemente, da superioridade. Eles não só rompem com o mecanicismo, mas vislumbram, de maneira pioneira, uma questão que se tornaria uma das mais caras para a política mundial, a questão ecológica. Engels alertou:

Nós não devemos nos vangloriar demais das nossas vitórias humanas sobre a natureza. Para cada uma destas vitórias, a natureza se vinga de nós. É verdade que cada vitória nos dá, em primeira instância, os resultados esperados, mas em segunda e terceira instâncias ela tem efeitos diferentes, inesperados, que muito frequentemente anulam o primeiro. As pessoas que, na Mesopotâmia, Grécia, Ásia Menor e alhures destruíram as florestas para obter terra cultivável, nunca imaginaram que eliminando junto com as florestas os centros de coleta e as reservas de umidade lançaram as bases para o atual estado desolador desses países.[...] Os fatos nos lembram a todo instante que nós não reinamos sobre a natureza do mesmo modo que um colonizador reina sobre um povo estrangeiro, como alguém que está fora da natureza, mas que nós lhe pertencemos com nossa carne, nosso sangue, nosso cérebro, que nós estamos em seu seio e que toda a nossa dominação sobre ela reside na vantagem que levamos sobre o conjunto das outras criaturas por conhecer suas leis e por podermos nos servir dela judiciosamente (Engels, 1968, p.180-181 *apud* Löwy, 2014, p.24)

Embora haja oscilações discursivas no ponto de vista de ambos - o que abre espaço, inclusive, para diferentes interpretações quando se fala em ecologia de uma perspectiva social - é comum evocar essas produções, seja querendo atacá-las ou reforçar um argumento a partir das mesmas. Isso pois Marx e Engels, ao dissertarem sobre suas compreensões do social, mantêm a dialética entre natureza e seres humanos de uma forma crítica sobre o sistema que perpassa ambos. Há, todavia, quem sustente que Marx e Engels acabaram por influenciar em uma visão produtivista que associa o valor e a riqueza estritamente ao trabalho, ignorando a natureza, ou, simplesmente, desconsiderando-a. Como esclarece Michael Löwy (2014), há muitos mal-entendidos cerceando a obra desses autores, inclusive no que se refere a essa temática, pois Marx, na *Crítica do Programa de Gotha*, já dizia:

O trabalho não é a fonte de toda riqueza. A natureza é fonte dos valores de uso (que são, de qualquer forma, a riqueza real!) tanto quanto o trabalho, que não é em si nada além da expressão de uma força natural, a força de trabalho do homem. (Marx, Engels, 1950, p.128 *apud* Löwy, 2014, p.25)

Löwy, um dos árdios defensores do ecossocialismo, defende que Marx não pode ser acusado por ecologistas de produtivismo, quando o mesmo foi, na verdade, o maior denunciador da lógica capitalista de produção pela produção, a acumulação de capital, de riquezas e de mercadorias como fim em si (Löwy, 2014, p.25). Marx e Engels não conseguiram mensurar a dimensão do problema ecológico, de fato e assim pudera, mas protagonizaram de maneira pioneira no pensamento político ocidental a preocupação de que as forças produtivas gerassem catástrofes para além do social,

Grande indústria e grande agricultura, exploradas industrialmente, atuam conjuntamente. Se, originariamente, elas se diferenciam pelo fato de que a primeira devasta (*verwüestet*) e arruina mais a força de trabalho e por isso a força natural do homem, e a última, mais diretamente a força natural da terra, mais tarde, ao longo do desenvolvimento, ambas se dão as mãos, ao passo que o sistema industrial na zona rural também extenua os trabalhadores e, por sua vez, a indústria e o comércio proporcionam à agricultura os meios para o esgotamento da terra. (Marx, O Capital, Vol. III *apud* Löwy, 2014, p.28)

Todavia, considero prudente, para sintetizar o debate entre ecologia e marxismo, apontar que, sim, havia ambiguidades, que vão, inclusive, perdurar no pensamento socialista e da esquerda como um todo. Serge Audier (2017) defende que esses teóricos, Marx e Engels, poderiam ter se destacado enquanto os fundadores de um pensamento ecológico ou enquanto coveiros do mesmo - denunciaram a poluição urbana, insalubridade dos domicílios e dos lugares de trabalho na era capitalista, os danos da agricultura industrializada, mas, em outros aspectos, privilegiaram uma visão produtivista, negligenciando impactos anti-ecológicos evidentes (Audier, 2017, p. 728). Como não desempenharam o papel nem de fundadores, tampouco de coveiros, encontram-se em um interstício que possibilitou para alguns teóricos o desdobramento de pensamentos ecológicos.

Afinal, essa perspectiva, de fato, marca um salto teórico significativo impulsionado pela associação entre a exploração do proletariado e da natureza, mas, também, pela realocação da natureza. Ela começa a adotar contornos menos imaginários - é algo vivo, responsivo e com aderência ao social. Não somente a natureza é percebida de uma maneira distinta, mas o ser humano não é explicado enquanto uma “natureza” específica, mas como indivíduo imerso em um contexto de organização política. A expansão da percepção acerca do humano e do social influencia, positivamente, na percepção da natureza.

A relação dialética entre natureza e seres humanos, como abordada no pensamento político ocidental, não pode ser descrita, simplesmente, em termos cronológicos, apesar dos parágrafos supracitados estarem nessa ordem. A natureza, enquanto justificativa, não é algo abandonado nos períodos subsequentes a Aristóteles e Hobbes. Os teóricos elitistas, inclusive em resposta às produções marxistas e até mesmo de Rousseau, seguiam nesse sentido: “O que o elitismo procura dizer é que as desigualdades sociais são insuperáveis porque se baseiam, em última análise, nas desigualdades naturais entre os seres humanos.” (Miguel, 2016, p. 108). As obras de Vilfredo Pareto (1848-1923), Gaetano Mosca (1858-1941) e Robert Michels (1876-1936) vão refletir esse diálogo longo sobre o que é natural e como deve ser estruturada a dimensão da política - sobretudo, insistindo que a igualdade não é possível e sequer deveria ser desejada (diante da capacidade de governo estar restrita àqueles mais aptos).

Em suma, esse resgate teórico possibilita a compreensão de como a natureza era percebida pelos pensadores políticos nesses momentos de efervescência - na antiguidade, pelo cristianismo, contratualismo e já na modernidade capitalista. O ponto chave a ser percebido, sinteticamente, é o seguinte: há, nessas diversas produções, um deslizamento entre as duas dimensões - natureza e condição (ou natureza) humana. A descrição do estado de natureza é a tentativa de revelar a condição humana e como a mesma deve ser regulada ou controlada. Esse raciocínio persistente nos meandros da teoria política deve ser confrontado. É preciso, na verdade, sanar essa tendência que, por um lado, abriga justificativas para as desigualdades sociais e a cristalização do contexto político nos apelos de naturalização, e, por outro lado, confunde e dificulta o diálogo político sobre a natureza e a vigente crise ecológica. Até mesmo a narrativa já diferente encontrada em Marx e Engels, destaca uma compreensão demasiadamente rasa do vínculo entre natureza e o político - além de conter ambiguidades perigosas para o debate ecológico. Explicitar o elo entre o político e a natureza está entre os maiores desafios de pensadores políticos da contemporaneidade.

1.2 Transição para um elo explícito: ecologia enquanto pauta libertária ou conservadora?

Por mais que nos esforcemos para desconstruir um conceito e compreendê-lo até sua origem, existem rastros que jamais serão decifrados ou rastreados, traços que se perderam por

desuso ou simbiose. De qualquer maneira, há quem atribua o termo ecologia ao biólogo alemão Ernst Haeckel (1834-1919). Inicialmente, designava - advinda do grego *Oekologie*: *oikos*, casa; *logos*, o discurso, a ciência - toda a ciência de relações entre organismos e seu meio ambiente, onde podemos reconhecer de forma mais ampla as condições de existência (*apud* Audier, 2017, p.20). Em íntima relação com as ciências naturais e não com as sociais, longe disso. Era a proposta de estudo dos seres vivos em co-existência, inter-dependência, não mais em isolado. Ou, como Haeckel chamava, “a economia da natureza”, referindo-se à maneira pela qual os organismos se distribuem ou se organizam.

O vínculo do termo ecologia com Haeckel deixou mais problemas do que benesses, não pelo conteúdo em si, mas, principalmente, por outros posicionamentos do autor que comprometiam suas produções. Os argumentos de Haeckel inflamaram posições nazistas, fato que seria utilizado por muitos anos para descreditar o valor dessa área, ecologia. No contexto pós Segunda Guerra Mundial, marcado também pela ascensão dos movimentos ecológicos, a desconfiança por parte dos pensadores políticos era de que o verde seria a nova faceta do conservadorismo - questionava-se, por exemplo, o equilíbrio entre liberdade individual e constrangimentos ecológicos a fim de preservação da natureza. É esse contexto de ascensão do termo ecologia, enquanto movimento social, que irá determinar também o futuro da relação entre política e ecologia ou os contornos do que viria a ser ecologia política.

Primeiramente, como aponta Serge Audier (2017), todo o imaginário político e social foi moldado por décadas de discursos anti-ecológicos e séculos de indiferença e destruição ambiental e, ainda, pela reprodução da dicotomia dogmática entre natureza e humanidade - convictos de que a salvação da segunda passava pela dominação, ou até erradicação, da primeira (Audier, 2017, p.5). O pensamento político ocidental não escapa a essa realidade. Em grande parte ele reproduz e, só tardiamente, começa a questioná-la de maneira, ainda hoje, demasiadamente tímida.

Os desafios teóricos foram tanto o contexto de redefinição da política e economia global, sobretudo, de expansão liberal, quanto de cunho simbólico, esbarrando em um imaginário densamente colonizado pelas ideias apontadas por Audier. Conforme Bruno Latour (2004, p.3), as noções de natureza e política foram desenvolvidas ao longo dos séculos de uma maneira que tornou-se impossível a justaposição, síntese ou combinação dos dois termos e que, por isso, aos ecologistas políticos não era possível dispensar o trabalho conceitual.

Como lançado no tópico anterior, todavia, não sugiro que seja esse o caso. Os termos política e natureza estiveram, desde sempre, em relação dialética, o que variou foi a acurácia com a realidade e dinâmica do social e do natural (e sua interdependência). Ainda assim, o trabalho conceitual, ponto em que concordo, não pode ser dispensado. É preciso esclarecer os meandros dos conceitos para compreender a lógica e, subsequente, política que impera a partir dos mesmos. É essa lacuna que a ecologia política visa preencher - reduzir a distância entre o que é social, político e natural.

Ainda assim, quando recém chegada ao ambiente político, a ecologia foi vista como um fenômeno conservador e reacionário. Em grande parte, essa crença estava relacionada à trajetória política de seus precursores, como Haeckel. O filósofo político Bertrand de Jouvenel começou a utilizar, em 1957, o termo ecologia política com o intuito de criar uma contraposição à ideia de economia política vigente, perpassada pela ideia do industrialismo e da economia de mercado (Audier, 2017, p.16). Ecologia política remetia, em suas considerações, a relação entre uma espécie com o restante da natureza, enquanto economia somente entre indivíduos da mesma espécie (*Ibid*). Jouvenel, que atendia também pelo pseudônimo de Guillaume Champlitte, em seus trabalhos como jornalista, elogiava o fascismo e a Alemanha nazista, além de integrar movimentos franceses nacionalistas - o que o levou à lista de desconfiança como mais um teórico da ecologia política que flertava com regimes conservadores e totalitários. Entretanto, consoante com sua perspectiva, era preciso transicionar a economia política para a ecologia política - a economia deve ser precedida da ecologia, pois ela esclarece as escolhas da comunidade humana (Audier, 2017, p.17).

A Alemanha nazista dispunha de uma legislação, aprovada em 3 de julho de 1934, de proteção animal (*Das Reichsjagdgesetz*) e outra, de 1º de julho de 1935, sobre proteção da natureza (*Reichsnaturschutzgesetz*) - na qual afirmava-se o valor intrínseco de ambos (Bratton, 1999, p.4). Um dos fatos que gerara argumentos contrários às correntes ecológicas que defendem o mesmo (como a ecologia profunda). O filósofo Luc Ferry, em sua obra *A Nova Ordem Ecológica: A árvore, o animal e o homem (2009 [1992])*, debate em um capítulo a ecologia nazista e em outro aborda uma extensa crítica à ecologia profunda - ambos apontados como anti-humanistas e co-relacionados.

Ferry (*apud* Hudson, 2008, p. 90) defende que a ecologia, o ambientalismo e os direitos dos animais são ameaças para a democracia humanista liberal, por redirecionar o

discurso público para longe dos problemas sociais humanos, em detrimento da relação com a natureza. No entanto, sua crítica contém argumentos espúrios e rasos, por exemplo, com a vinculação de um regime criminoso e cruel à sua legislação de proteção animal (legislação que por muitas vezes era flexibilizada). Mais do que simplista, o recorte concedido pelo autor promove um falso debate entre ecologia profunda contra ecologia humanista (Felli, 2008, p. 15), em que o mesmo sustenta em elocubrações que somente a ecologia profunda tem visão política global, mas enquanto “política; a ecologia não será democrática; democrática, terá que renunciar às miragens da grande política” (Ferry, 2009 [1992], p.244). Todavia, como aponta Bratton,

Ferry se descuida, no entanto, na documentação das características anti-humanistas relevantes do Nacional Socialismo, e falha em provar que o ambientalismo germânico e a legislação de proteção animal produziram algum ato específico anti-humanista e desprezível durante o Terceiro Reich. Embora o racismo virulento fosse o elemento mais mortal da ideologia do Nacional Socialismo (...), Ferry menciona a política nazista anti-judaica principalmente no que diz respeito ao banimento das práticas de abate *Kashrut* (as leis dietéticas judaicas). Ferry também não investiga completamente a filosofia do movimento eugenista, que declarou que muitos humanos são "inaptos" e, portanto, "abaixo" do padrão “estabelecido” pela natureza. (Bratton, 1999, p.4)

O impacto do nazismo nas teorias ecológicas também não é assim tão evidente. Na verdade, é possível questionar o quão verde, de fato, era a Alemanha nazista. Em grande parte pois, suas ações consideradas ecológicas se confundem com suas intenções nacionalista, anti-globalista e de adoração da terra e do povo enquanto mote político. E, evidentemente, a defesa de uma estrutura natural é, por fim, uma justificativa para práticas sociais racistas. Na atualidade, o Partido Verde alemão é radicalmente contra os neo-nazistas e, além deles, os próprios ambientalistas, em sua maioria, identificam suas raízes não no nazismo, mas no movimento ecológico oriundo das décadas de 60 e 70 (Brüggemeier *et.al.*, 2005).

De qualquer maneira, é inútil, além de impossível, tentar apontar qual sociedade deu início ao debate ecológico. Inclusive, enquanto o pensamento político ocidental sequer considerava essas problemáticas, outras sociedades, há muitos séculos, tecem outros modelos de relacionamento com a natureza, mas encontram imensa dificuldade em manifestar suas vozes e opiniões acerca da crise ecológica. Grande parte do movimento indígena, por

exemplo, até hoje enfrenta um duelo cotidiano buscando, além da sua sobrevivência, a preservação da natureza (por estarem, logicamente, interconectados), mas uma política genocida segue ceifando suas vidas e enterrando suas demandas.

Em todo caso, o conceito de ecologia política tomou magnitude nos anos 70 à medida em que as questões ecológicas tomavam mais centralidade no debate global e eram compreendidas com mais complexidade. Na década de 70, denúncias do Clube de Roma (1972) sobre a incompatibilidade entre o modelo de crescimento e os limites do planeta ou obras como a de Rachel Carson questionando o uso de pesticidas, em *Primavera Silenciosa* (1962), suscitaram críticas ao modelo de crescimento econômico que era acompanhado do esgotamento dos recursos naturais, poluição, extinções e da aniquilação, inclusive, de diversos grupos humanos, como os povos das florestas. Segundo Serge Latouche (2009), já estava no ar o diagnóstico do bom senso - em que entende-se por isso um questionamento ecológico perpassado, também, por um debate político e social.

A temática ecológica, ainda hoje, não provoca consenso, embora tenha se popularizado os conhecimentos sobre a dimensão da crise e as evidências científicas também tenham se fortalecido. Logo, à época, relatórios como o do Clube de Roma, *Os limites do crescimento*, provocaram discordâncias e desconfianças. Em especial por grupos políticos que acreditavam que as chances de superação e reconstrução global estariam no mercado e no desenvolvimento econômico.

Serge Audier explica que, inicialmente, a sociedade ecológica esteve, para alguns pensadores políticos, em contraposição à sociedade aberta. Em *A Sociedade Ecológica e seus Inimigos* (2017), Audier dialoga diretamente, como sugerido no próprio título, com a obra de Karl Popper, *A Sociedade Aberta e seus Inimigos* (1945). Relata que havia uma resistência em pensar a sociedade ecológica em um quadro liberal (no sentido mais amplo do termo) - no sentido dos direitos individuais, pluralismo e contra-poderes - dificuldade, essa, reforçada pelas tragédias do Século XX (Audier, 2017, p.26). Como se pairasse no ar, ao menos de maneira generalizada, uma ojeriza às possíveis ameaças à liberdade. Enquanto que, a sociedade ecológica não fosse capaz de encarnar um horizonte de emancipação individual e coletiva, seria, então, rejeitada.

Esse conceito de sociedade aberta foi trazido por Karl Popper em *A Sociedade Aberta e seus Inimigos* (1945). Importante obra do liberalismo político do Século XX, que incitava

um modelo de sociedade pluralista e individualista, contrária, em especial, aos regimes totalitários da época. A sociedade aberta podia ser definida em termos da liberdade de expressão nos espaços de decisão e por instituições que protejam a liberdade e os menos favorecidos (Audier, 2017, p.27). Popper ressalta nessa obra que a civilização ainda estava passando por uma transição de uma sociedade fechada ou tribal para uma sociedade aberta. A sociedade fechada era caracterizada por tabus imodificáveis, “leis e costumes que parecem tão inevitáveis quanto o nascer do sol, ou o ciclo das estações, ou outras similaridades óbvias da natureza, e, ainda, é somente após essa mágica "sociedade fechada" ter quebrado que uma compreensão teórica da diferença entre "natureza" e "sociedade" pode se desenvolver.” (Popper, 1966, p.64). Em seus termos:

Uma sociedade fechada no seu melhor pode ser justamente comparada a um organismo. A chamada teoria orgânica ou biológica do estado pode ser aplicada a ela de maneira considerável. Uma sociedade fechada assemelha-se a um rebanho ou tribo por ser uma unidade semi-orgânica cujos membros são unidos por laços semi-biológicos - parentesco, convivência, compartilhamento de esforços comuns, perigos comuns, alegrias comuns e angústias comuns. (Popper, 1966, p.176)

A linguagem adotada por Popper para descrever a sociedade fechada é precisamente uma que abrange a crítica a Haeckel. Não somente a ele, mas também ao nazismo, fascismo e comunismo. É uma descrição que merece ser valorizada, sobretudo, pela crítica à naturalização do social e a uma rejeição da modernidade que esconde perigos às liberdades individuais. No entanto, Popper não vislumbra os riscos do liberalismo, em especial, quando falamos das questões ecológicas e até mesmo de liberdade. A defesa do livre comércio subjacente ao liberalismo mostra incompatibilidades fundamentais com a dinâmica do meio ambiente - a finitude de recursos naturais, por exemplo, atesta o quão equivocada é tal estratégia e, ainda, tal modelo de produção baseado na exploração humana e não-humana confronta as próprias concepções do que é mesmo liberdade.

Nos anos 70, Popper reagiu às inquietações ecológicas, diferentemente de outros colegas liberais, reconhecendo que algo devia ser feito em nível econômico e demográfico para evitar uma catástrofe. Com o passar dos anos, sua preocupação, já não tão notória, vai minguando - os constrangimentos ecológicos, a seu ver, seriam uma ameaça à liberdade, quando, na verdade, tudo se ajeitaria em um contexto de mais liberdade e mais ciência

(Audier, 2017, p.28). Essa postura de Popper não é inusitada, sobretudo, quando falamos de pensadores políticos. Negligenciando a realidade de agravamento da crise, ronda uma passividade devota que não enxerga ação pessoal cabível nesse contexto ecológico e aposta que a ciência terá resposta para o que houver.

Esse posicionamento ignora os limites do progresso tecnológico e da própria ciência como um todo. Os quadros de injustiça ambiental, por exemplo, reforçam que as críticas ecológicas não são meros agouros que tratam de um futuro distante (onde netos e bisnetos inexistentes não terão um planeta limpo), esclarecem, na verdade, que já fracassamos enquanto sociedade e ciência. Inclusive em termos de preservação e direitos individuais. Em virtude da distribuição de riscos e impactos ambientais que segue uma estrutura social marcada pela desigualdade, exploração e opressão. Onde grupos mais vulneráveis estão sujeitos a uma série de problemas ecológicos e grupos privilegiados até mesmo lucram com esse enredo catastrófico. A ciência está atrasada e não poderá fazer muita coisa enquanto o sistema político, social e econômico não for alterado.

Atualmente, existem esforços de mitigação da crise ecológica que são a expressão do absurdo. Ainda assim, recebem grande apoio pelo caráter meramente reformista e por ser, também, manifestação do mito da ciência enquanto salvadora. A geoengenharia é um exemplo real desse quadro. Conforme exposto por Naomi Klein (2014, p.258), o debate internacional considera medidas como a *Solar Radiation Management; SRM* (Gestão de Radiação Solar) cuja intenção é diminuir a temperatura na Terra com, por exemplo, a Opção Pinatubo que consiste na pulverização de sulfato na estratosfera ou, ainda, a utilização de espelhos espaciais que diminuam a incidência dos raios solares. Apesar da SRM se assemelhar às tecnologias distópicas, ela simboliza uma mentalidade recorrente: ao invés de cortar as emissões de gás carbônico, apela-se a medidas que não requerem nenhuma mudança social, é só continuar fazendo o que estamos fazendo em séculos, mais e mais (*Ibid.*). A ciência não resolverá a crise ecológica, precisamente, pelo caráter político da mesma.

O debate sobre ecologia e conservadorismo é restrito e, além disso, não confronta os próprios limites do liberalismo ou da ideia de sociedade aberta. Enquanto isso, a ecologia como via emancipadora encontra diversas ramificações que demonstram a profundidade e complexidade da crise ecológica. Diante disso, iremos explorar a ecologia política para

compreender como esse elo explícito, entre ecologia e o político, contém, na verdade, a fonte para superação de diversos problemas contemporâneos.

• Capítulo 2: Ecologia como Política de Emancipação

Ao deixar a sombra da subjetividade da condição humana, os questionamentos sobre a natureza só recentemente tomaram contornos que a colocam em uma posição central do debate teórico político. Todavia, as narrativas que envolveram o termo, incluindo aquelas indiretas presentes nas teorias políticas clássica, moderna e contemporânea, deixaram dúvidas que carecem de respostas. Algumas que circundam o horizonte de soluções e outras sobre o porquê de integrar natureza e política, ambas embebidas de complexidade imensa. A ecologia, dentre outras coisas, almeja responder esses questionamentos, mas, como apontado, podendo adotar contornos libertários ou conservadores.

Na verdade, a ecologia, enquanto política, não circulou somente entre essas duas categorias, há outras formas de leitura. Roman Felli (2008), por exemplo, posiciona o debate ecológico em dois pólos antagônicos: de um lado está a ecologia política, uma ecologia *from below* (vinda de baixo), e do outro, o desenvolvimento sustentável, uma ecologia *from above* (vinda de cima). Sendo que, no entremeio delas existe uma pluralidade de manifestações e possibilidades. Essa distinção proposta por Felli (inspirada nas categorias de Hal Draper, socialismo *from below* e socialismo *from above*) visa apresentar o que o mesmo chama das duas almas da ecologia (Felli, 2008, p.13). Seguindo essa leitura, a ecologia política parte de um questionamento total da sociedade industrial de crescimento. Ao passo que, o desenvolvimento sustentável almeja a mera adaptação da sociedade, como já posta, aos limites do planeta (*Ibid.*, p.7). Em suma, a primeira fornece um discurso contra-hegemônico e a segunda endossa o sistema e busca adaptações.

A ecologia *from below* concentra o foco nos ideais de autonomia, autogestão e descentralização, de crítica da técnica e superação do capitalismo (*Ibid.*, p.13). As temáticas subjacentes estão diretamente vinculadas ao seu contexto de emergência - o desenrolar da década de 60 e 70. Um momento marcado por efervescências no âmbito social e político que não se reduzem a ecologia, mas se explicam, sinteticamente, pela busca por emancipação dos indivíduos. É nesse cenário em que as contradições do capitalismo e da industrialização se salientam, assim como seus impactos no planeta e nas vidas humanas. Dois eventos são representativos e constantemente evocados: Maio de 68 e o Choque do Petróleo. Como escreveu Edgar Morin sobre o contexto do primeiro evento:

Por mais difícil que seja fazer diagnósticos no âmbito do imponderável, creio que do pré ao pós-68 passamos dos anos de pseudocertezas aos anos de incertezas. Passamos do mito da estabilidade, da perenidade, do progresso, da “civilização do bem-estar”, da “sociedade de consumo”, da sociedade sem crises, à problematização e ao questionamento. (Morin, *et. al.*, 2018, p.191)

Uma série de inquietações e incertezas que não se restringiram ao contexto francês, mas era perceptível, também, na resistência contra o totalitarismo soviético, nos movimentos contrários à Guerra do Vietnã, no despertar da guerrilha revolucionária nos países da América do Sul e nas universidades brasileiras que voltavam-se para o pensamento crítico e enfrentavam a ditadura militar (*Ibid.*, p.18). Além disso, os subseqüentes choques do petróleo, sendo a eclosão do primeiro em 1973, marcados por um contexto de guerra e embargos econômicos, flutuações do preço e baixa da produção, despertaram questionamentos sobre o esgotamento de recursos naturais (Felli, 2008 ,p.21)

A ecologia *from above* também deve ser contextualizada. Associada ao título de ambientalismo, explica-se através de uma tentativa de diálogo e cooperação com o governo e com a indústria. Um marco de tal posicionamento foi o Relatório de Brundtland, publicado em 1987, sob o título de Nosso Futuro Comum (*Our Common Future*). Voltado para a criação de uma agenda global para a mudança (“*a global agenda for change*”) que trouxesse estratégias ambientais de longo prazo para alcançar o desenvolvimento sustentável; recomendações de cooperação entre os países na temática ambiental e desenvolvimento; sugestões de como a comunidade internacional deveria lidar com as preocupações ambientais; definições de ações e metas para preservação do meio ambiente. O relatório menciona desastres como o vazamento de pesticidas em Bhopal na Índia, em 1984, cuja dispersão de gases tóxicos matou mais de 3800 pessoas (considerando mortes imediatas, posteriormente ocorreram milhares mais), e, também, o desastre nuclear em Chernobyl, em 1986, na antiga URSS. Vistos, então, como provas das graves previsões que estavam em pauta.

De acordo com Felli, tais acontecimentos contribuíram para legitimar o debate ecológico, mas aquele que se tornou hegemônico foi, precisamente, o discurso da ecologia *from above*, do desenvolvimento sustentável: “Ele seria o herdeiro dos movimentos ambientais da década de 1970, que finalmente conquistaria todo o campo político.” (Felli, 2008, p.11). Mais que isso, o desenvolvimento sustentável é a maneira pela qual a ecologia foi institucionalizada. Atrás de um rótulo tão abrangente, políticos ou empresários, encontraram

um discurso que não os confrontem, mas lhes conceda um tom de zelo e atualidade, mesmo que na prática nada, ou muito pouco, seja feito. O desenvolvimento sustentável é uma reformulação da estratégia econômica a fim de gerar longevidade ao sistema. Há uma aposta continua na expertise e na técnica, diferentemente das posições ecológicas que sugerem uma completa reformulação do modo de produção e, também, de vida.

Os ideais que perpassam esses polos sempre estiveram presentes no debate ecológico, mas, nas últimas décadas, o que ganhou destaque e maior aceitação foi o do desenvolvimento sustentável. Ele “representa a vitória (parcial e temporária) da ecologia from above sobre a ecologia from below, e não a transformação da segunda na primeira.” (Felli, 2008, p. 14). É importante ressaltar isso não somente prezando por uma reconstrução histórica da ecologia política, mas para trazer discursos antagônicos que se confrontam e precisam ser analisados em via de progredirmos nesse âmbito. Diante disso, nos tópicos seguintes serão resgatados autores que podem ser enquadrados na ecologia *from below* ou enquanto política emancipatória.

Os autores em destaque nesse capítulo, em suas diferentes perspectivas acadêmicas e lugares de fala, trazem teorias sofisticadas - e relacionadas - sobre essa integração, com foco na urgência e importância de tal passo para a teoria e praxe política. Serão destacadas três obras de autores supracitados, todas publicadas em datas próximas - *Ecology as Politics* de André Gorz, 1975 ; *The Ecology of Freedom: The emergente and dissolution of hierarchy* de Murray Bookchin, 1982 ; e *Staying Alive: women, ecology, and development* de Vandana Shiva, 1988 - exemplares da ascensão ecológica da década de 1970 e do debate político por trás do assunto. São eles, também, representantes de correntes distintas e relevantes, como: ecossocialismo, ecologia social (ou, ainda, ecoanarquismo) e, por fim, ecofeminismo. Essa triangulação foi escolhida com o intuito de gerar uma compreensão ampliada das pautas mobilizadas em torno da ecologia política. Através dos mesmos é possível abordar desde temas referentes ao sujeito individual, seu trabalho e tempo, até o histórico de construção colonial e patriarcal - tudo sob a ótica ecológica.

O aspecto comum às obras é a apresentação da ecologia enquanto uma política de emancipação. Diferentemente da via conservadora, a ecologia na perspectiva libertária enxergava um potencial de subversão que não se restringia à mera preservação ambiental, mas vislumbrava uma interconexão entre os problemas ambientais e os sociais como um todo.

Assim, uma revolução ecológica poderia trazer consigo uma revolução social muito mais ampla que confrontasse os antigos problemas relacionados, sobretudo, à raça, gênero e classe. Na verdade, a revolução ecológica, na perspectiva dos mesmos, só é possível diante de uma revolução mais abrangente. Como questionou André Gorz, a partir da sua análise da crise ecológica: O que queremos, Reforma ou Revolução? (1987 [1980], p.4). Sendo que, para o mesmo, reforma significa a simples adaptação do capitalismo aos constrangimentos ecológicos, uma absorção que não resultará em uma mudança significativa. Enquanto, a segunda significa, a priori, uma percepção completa da crise ecológica e dos problemas sociais mobilizados por trás da mesma, acompanhada de uma ação radical no sentido literal da palavra.

O ímpeto revolucionário, não ao acaso, parte da leitura feita da crise ecológica que revela uma sociedade desigual também no que se refere à distribuição de riscos e impactos ecológicos. Em 1986, na obra *Sociedade de risco: Rumo a uma outra modernidade*, Ulrich Beck retrata um outro desafio da contemporaneidade que é lidar com a produção social de riscos advindos do capitalismo e do seu modelo de desenvolvimento. A seu ver, “Na modernidade tardia, a produção social de riqueza é acompanhada sistematicamente pela produção social de riscos.” (Beck, 2011, p.23). O autor sugere que, ao longo dos últimos séculos, nos deparamos com os conflitos oriundos da distribuição desigual da riqueza em uma sociedade marcada pela escassez, mas, de forma paradigmática, a fim de corrigir esse quadro, criou-se a sociedade de riscos - “A promessa de segurança avança com os riscos...” (Beck, 2011, p.24). Há uma convergência entre a sociedade da escassez e a sociedade de riscos.

O conceito de risco, utilizado por Beck, faz alusão à autodestruição da vida na Terra e não é, portanto, aquele de nível pessoal, mas global. Por exemplo, os riscos concernentes a insalubridade da era medieval distinguem-se dos atuais fundamentalmente pelo seu alcance (globalidade - ser humano, flora, fauna) e suas causas (modernidade) (Beck, 2011, p.26). Os riscos apontados por ele e, também, demais ecologistas, são, portanto, *riscos da modernização*. Estes estão vinculados à história de consolidação e progressão do capitalismo em si mesmo. Diante disso, Beck traz uma análise com foco nas desigualdades de classe:

A história da distribuição de riscos mostra que estes se atêm, assim como as riquezas, ao esquema de classe - mas de modo inverso: as riquezas acumulam-se em

cima, os riscos embaixo. Assim, os riscos parecem reforçar, e não revogar, a sociedade de classes. (Beck, 2011, p.41)

A reconfiguração dos riscos na modernidade altera as dimensões do político, mas, em uma pergunta sintética, por que a ecologia política é tida como uma política de emancipação diante desse quadro? Os seguintes autores trazem respostas distintas para essa pergunta, não se trata, ao explorá-los, de defender uma ou outra leitura, mas de expor distintos primas de análise e, conseqüentemente, a amplitude da crise que envolve, por exemplo, um debate que se refere ao colonialismo, interseccionalidades, condições de trabalho, autonomia, Estado, hierarquia e dominação.

2.1 Crítica ao Capitalismo: André Gorz.

O debate ecológico, desde o início, esteve fortemente vinculado a uma crítica ao capitalismo. Sobretudo, a sua estrutura de produção. Esse será um prisma extensamente investigado na obra de André Gorz. Um dos problemas levantado pelo autor questiona o que, de fato, significa, em termos econômicos, um constrangimento/limite ecológico. Espera-se, levando em consideração até o dito desenvolvimento sustentável, que o mercado seja capaz de harmonizar sua produção com a balança da natureza e a vida das pessoas, ao mesmo tempo em que o imperativo é a produção com máximo de valor de troca pelo menor custo monetário (Gorz, 1987 [1980]). Todavia, a conciliação de tais exigências não se faz logicamente viável. Os constrangimentos ecológicos gerarão gastos que serão amortizados com a redução da taxa de lucro das grandes corporações ou pelo remanejamento dos preços dos produtos.

Conforme Gorz, diante da crise ecológica, o sistema se reinventa para acolhê-la até certo ponto. Com o intuito de explicar essa capacidade de adaptação capitalista, ele expôs o seguinte contexto: uma indústria, com o intuito de crescer ou até de continuar funcionando, precisa filtrar suas fumaças e seus efluentes, o que implica em gastos que incidirão na queda do lucro ou no aumento dos preços do produto em questão (1987 [1980], p.6). Como o lucro é sacralizado nesse sistema, o desfecho é certo. Assim, a empresa incorporou os constrangimentos ecológicos, mas no fim das contas, esse mesmo terá sido deduzido da renda disponível dos indivíduos. Como exposto pelo autor, incorporar os custos ecológicos, em suma, vai ter a mesma consequência social e econômica de outras crises. O capitalismo, longe

de sucumbir à crise, vai responder a ela da maneira habitual: grupos privilegiados financeiramente vão lucrar com a crise e, inclusive, com a dificuldade de outros grupos (Gorz, 1987 [1980]). Vão, ainda, absorvê-la a um pequeno custo e expandir o seu controle sobre a economia. Em um efeito comparado, inclusive, às demais crises econômicas.

Segundo Wolfgang Streeck (2012, p.37), o capitalismo democrático é pautado por dois princípios ou regimes conflitantes de alocação de recursos: 1) opera com a produtividade marginal ou com aquilo que é exposto como vantagem por um livre jogo das forças de mercado; 2) baseia-se em necessidades ou direitos sociais, estabelecidos por escolhas coletivas. Com isso, os governos encontram-se, sempre, instados a cumprir ambos os princípios simultaneamente. Entretanto, Streeck deixa entrever, a partir de uma perspectiva econômica, como esse modelo é, na verdade, assolado por crises consecutivas e que o peso (oriundo também das soluções) dessas, reiteradamente, é direcionado para a parcela da população, vulgo maioria, mais vulnerável. As crises econômicas constantes, desencadeadas com o fim da prosperidade do pós-guerra na década de 1960, são remediadas de forma a fazer a tensão migrar de uma localização institucional para outra. Ora é atenuada pela taxa de inflação, ou dívida pública, ora pela dívida privada, mas a “reconciliação duradoura entre estabilidade social e econômica nas democracias capitalistas é um projeto utópico” (*Ibid.*, p. 53).

Dessa forma, qualquer governo sistematizado pelo capitalismo democrático, encontra-se diante do paradigma político de mercado, o dever impossível de fazer cumprir a vontade do mercado e a vontade popular, dar liberdade ao mercado e fazer valer os direitos sociais simultaneamente e com a mesma ênfase. Entretanto, como relembra Streeck, isso não acontece na prática (quicá é possível), o que ocorre é que um dos lados acaba sendo privilegiado/priorizado. São diversos ângulos que reiteram a ideia de que o capitalismo democrático fracassou nesse espetáculo equilibrista. Streeck aponta como, por exemplo, seis anos após a crise de 2008, a indústria financeira norte-americana já tinha se recuperado por completo, enquanto que o crescimento e o mercado de trabalho permaneciam anêmicos e a desigualdade chegava em níveis mais assombrosos (Streeck, 2014, p.38).

Outro problema adaptativo, segundo Gorz, envolve um paradigma irreconciliável onde o crescimento ainda é tido como horizonte de realização das necessidades, quando o próprio recria escassez e desigualdades. O ritmo imposto pela lógica da economia capitalista depende mais da criação de necessidades do que satisfação das mesmas, pois o consumo deve

caminhar em uma crescente. De fato, o progresso tecnológico e subsequente substituição do trabalho humano por maquinários altamente dispendiosos exigem uma produção e escoamento acelerado, com conseqüente mudança dos hábitos de consumo - instituindo-se, também, como nova lei produtiva a obsolescência programada dos bens de consumo e a constante manipulação das preferências pela publicidade e propaganda. Gorz descreveu esse padrão como um dos níveis da crise ecológica - a crise de superacumulação:

A produção se torna mais e mais destrutiva e perdulária; a destruição ou obsolescência dos produtos é incorporada a eles - sua rápida deterioração é programada. (...) O capitalismo avançado procurou evitar a queda nas taxas de lucro e a saturação dos mercados por meio de uma acelerada circulação de capital e da obsolescência planejada de produtos de consumo. (Gorz, 1987 [1980], p.23-24)

Esse ciclo de produção e consumo, no entanto, encontra limites físicos em um planeta cujos recursos são finitos. Como se não bastasse, para agravar ainda mais a falta de coerência nesse ciclo de produção e consumo, os bens de difícil produção, que envolvem maior sofisticação e recursos menos abundantes, são os que podem ser comercializados por um valor mais alto e, conseqüentemente, serão vistos como um bom negócio - forçando a maior produção dos mesmos, ainda que isso gere uma série de desvantagens sociais. Configurando um outro nível crítico - a crise de reprodução. A qual será percebida inclusive na reprodução daquilo que antes era abundante e gratuito (como a água).

A ideologia social do carro, por exemplo, como explorada por Gorz, aponta como bens de luxo desenhados para atender uma minoria rica, não carregam em essência a possibilidade de um acesso democrático, por vezes sendo a antítese disso. O carro, no entanto, alimenta a ilusão da liberdade individual, alterando e remanejando a lógica de transportes e das cidades - os carros são necessários, contanto que todo o resto se adeque a sua mera existência. Carros geram liberdade, principalmente pela velocidade de viagem, mas, ao mesmo tempo, sujeita seus consumidores a uma dependência radical (Gorz, 1987 [1980], p.71). O resultado disso é que, “pela primeira vez na história, as pessoas se tornariam dependentes para sua locomoção de uma fonte comercial de energia” (*Ibid.*, p.72) - a própria realização de atividades diárias está à mercê da indústria de combustíveis fósseis. Não somente, mas as cidades adaptadas tornam o consumo de carros quase compulsório, contraditoriamente, aumentando o tempo de viagem diante dos longos engarrafamentos, potencializando problemas climáticos e tornando os espaços cada vez menos habitáveis.

O carro é um, dentre muitos, bem de consumo que merece ser percebido na complexidade que o envolve. O debate sobre transportes deve estar conectado com os problemas da cidade, até mesmo com divisão social do trabalho e com a maneira pela qual as dimensões da vida são compartimentalizadas:

A maneira como nosso espaço é organizado carrega a desintegração das pessoas que começa com a divisão do trabalho nas fábricas. Corta as pessoas em pedaços, corta nosso tempo, nossa vida, em partes distintas para que em cada uma você seja um consumidor passivo à mercê de comerciantes, para que você nunca perceba que trabalho, cultura, comunicação, prazer, satisfação de necessidades e vida pessoal podem e devem ser uma coisa só: uma vida unificada, sustentada pelo tecido social da comunidade. (Gorz, 1987 [1980], p.77)

Para transformação social, Gorz ressalta a necessidade de mudança da lógica dos instrumentos: “A luta por tecnologias diferentes é essencial para a luta por uma sociedade diferente.” (Gorz, 1987 [1980], p.19). Tais instrumentos carregam a possibilidade de subversão por reforçar, ali, o discurso que se intenta ver como hegemônico - a arquitetura pode servir de alicerce para a desigualdade, o design de produtos pode refletir o descompromisso ambiental, e assim por diante. Em cada produto consumido e produzido está impressa uma aposta política. Como a ecologia política propõe um rompimento com a lógica econômica vigente - diante da compreensão de que a atividade econômica depende de limites externos - é preciso confrontar esse caráter contraproducente. Tanto capitalismo quanto socialismo, se apostam nos mesmos instrumentos, terão o mesmo resultado:

A dominação total da natureza inevitavelmente implica na dominação de pessoas por técnicas de dominação. Se não houvessem outras opções, seria preferível ter um capitalismo não-nuclear do que ter um socialismo nuclear, pois o primeiro pesaria menos fortemente sobre as futuras gerações. (Gorz, 1987 [1980], p.20)

O desenvolvimento de novas tecnologias e uma nova forma de produção deve priorizar, como esquematiza Gorz, quatro pontos: podem ser usados e controlados em nível de vizinhança ou comunidade; são capazes de gerar maior autonomia econômica para coletividades locais e regionais; não são prejudiciais ao meio ambiente; são compatíveis com o exercício do controle conjunto pelos produtores e consumidores sobre os produtos e

processos de produção (*Ibid.*). A mudança da ordem material levará à social. Sendo que, essa nova ordem social, proposta por Gorz, deve priorizar sistemas naturais, mas que gerem, sobretudo, maior autonomia e igualdade. Esses devem ser focos constantes da luta política e ecológica.

A cadeia de eventos despertada pelos ciclos de superacumulação e reprodução - como a deterioração dos recursos naturais e produção exorbitante de lixos e dejetos - demonstra o vínculo entre esse modelo de produção e a destruição (inerentes e indissociáveis). Mas, também, revela a subserviência das vidas humanas ao próprio processo de produção e consumo:

Fazendo do tempo integral a condição do emprego, o capital não assegurava para si apenas a dominação sobre a mão de obra, a previsibilidade do rendimento e do custo do trabalho; ele estendia sua dominação sobre o modo de vida dos trabalhadores. (...) O indivíduo social devia se definir como trabalhador-consumidor, como “cliente” do capital, na medida em que dependia ao mesmo tempo do salário recebido e das mercadorias compradas. Ele não devia produzir nada do que consumisse, não devia consumir nada do que produzisse, não devia ter nenhuma existência social e pública fora daquela que era mediada pelo capital... (Gorz, 2010, p.35)

Como exposto, o sujeito moderno ficou mais vulnerável à exploração do trabalho na medida em que se tornou cada vez mais dependente dos bens de consumo. A produção alimentícia, alterada no pós-guerra, com o incentivo do consumo de industrializados, reflete essa mudança sócio-cultural - a transição do trabalho manual e auto-suficiente para a aquisição do produzido em larga escala que, conseqüentemente, demanda capital acumulado no tempo de trabalho. Esse tempo que se esvai reduz a capacidade de auto-suficiência das produções domiciliares alimentícias, mas também de vestuário, cultivos, etc. Não somente as domiciliares, mas qualquer produção de pequena escala, incapaz de competir com as grandes empresas, seu baixo custo de manufatura e rapidez da produção. O monopólio não se restringe ao produzido, mas estende-se às vidas dos consumidores com seus destinos pré-definidos.

Os pontos supracitados são expostos enquanto argumentação da ecologia política como uma ética da libertação, conectada de maneira impreterível a uma crítica do capitalismo. Em síntese, a ecologia política aparece da seguinte forma para André Gorz:

Partindo então da crítica do capitalismo, chega-se necessariamente à ecologia política, que, com sua indispensável teoria crítica das necessidades, nos reconduz a aprofundar e a radicalizar a crítica do capitalismo. Eu não diria que há uma moral na ecologia, mas sim que a exigência ética da emancipação do sujeito implica a crítica teórica e prática do capitalismo, da qual a ecologia política é uma dimensão essencial. (2010, p.9)

Assim como em seus demais enfoques, o almejado é a construção da emancipação ou autonomia do sujeito passando pela liberação do trabalho e do seu tempo, por fim, levando a uma ruptura com um sistema capitalista que o aliena. Tal transição deverá ser guiada, entre outras coisas, pelo realismo ecológico que percebe a necessidade do consumo diminuir cada vez mais, para proteção das reservas remanescentes. Gorz refuta, também, a ideia de que o crescimento reduz as desigualdades. Na verdade, o contrário seria correto - o decrescimento é a possibilidade de construção da igualdade ao buscar, em síntese, alternativas ao desenvolvimento capitalista com outras formas de produção. Como exposto por Acosta e Brand:

Nesse processo, princípios normativos como a cooperação, a reciprocidade, a solidariedade e a justiça social são fundamentais. Assumir o decrescimento como horizonte político não é se regozijar com a crise ou satisfazer-se com o momento de decadência da produção industrial. Decrescimento não é sinônimo de crise - e não se pode utilizar a perspectiva do decrescimento como um disfarce à crise. O decrescimento é um processo que pretende construir formas de produção e de vida social ecologicamente sustentáveis, justas e solidárias. (Acosta e Brand, 2018, p. 117)

O decrescimento, dito isso, pode ser compreendido enquanto uma posição radical no debate sobre como administrar a crise ecológica (civilizatória) na qual nos encontramos (Acosta e Brand, 2018, p.110), é, dessa maneira, a busca por alternativas ao crescimento. Pois, o crescimento econômico capitalista, além de não ser fisicamente possível, falhou em gerar o bem-estar prometido (Gorz, 1987 [1980], p.14). A lógica por trás dessa afirmação é a crítica contundente da racionalidade econômica. A seu ver, estabelecida enquanto substituto para a moralidade religiosa, cuja as leis foram suplantadas por outras baseadas em contagens e cálculos - “organizações preditivas de seus próprios negócios” (Gorz, 2012 [1991], p. 112).

Uma racionalidade econômica que difunde a ideia de que mais é melhor e, portanto, dependeu, para sua existência, da reformulação do modo de vida, valores e culturas. A própria natureza limitada das necessidades constituía um obstáculo para tal racionalidade econômica (Gorz, 1989 [1988], p.111). Em suas palavras:

A racionalidade econômica não se aplica quando pessoas são livres para decidir seu próprio nível de necessidade e seu próprio nível de esforço. Elas tendem espontaneamente a limitar suas necessidades em via de tornar possível a limitação de seus esforços, para combinar esses esforços com um nível de satisfação que parece ser suficiente. (*Ibid.*)

Gorz aponta que a racionalidade econômica inerente ao capitalismo alterou a categoria do suficiente, não meramente econômica, mas cultural, cortando, inclusive, a conexão existente entre trabalho e necessidade. O suficiente deixou de existir a partir do momento em que a prosperidade se vinculou ao dinheiro - o próprio referencial de satisfação não pode mais ser medido pelo esforço. Ou seja, o trabalho deixou de ser algo destinado a realização das necessidades, obtenção do suficiente, afinal, mais é melhor. Se não há mais suficiência no consumo, também não há no trabalho. A racionalidade econômica aliena o trabalho e o sujeito que consome. O crescimento é, então, para o sujeito, a antítese da autonomia. E a fórmula do mais é melhor é incompatível com um planeta de recursos finitos e equilíbrios delicados que não comportam a superacumulação e reprodução, no que se refere aos seus gastos e dejetos.

Dado o exposto, a ecologia política de Gorz, pode ser sintetizada na proposta de transição da racionalidade econômica para uma racionalidade ecológica. A qual inclui, como anteriormente exposto, um confronto com o sistema industrial e uma reestruturação da produção e do consumo:

A racionalidade ecológica consiste em satisfazer as necessidades materiais da melhor forma possível com a menor quantidade possível de bens que tenham um alto valor de uso e durabilidade, e assim fazendo com um mínimo de trabalho, capital e recurso natural. (Gorz, 2012 [1991], p. 112).

Conforme exposto por Luis Felipe Miguel (2018), em análise sobre a obra de Gorz, ao romper com o determinismo marxista, o autor aposta na criação de uma sociedade dual, um projeto utópico e uma, dentre outras, possibilidades. Sua visão de comunismo depende de

esforços metódicos e está orientada para a promoção do tempo livre (Miguel, 2018, p.30-31). A sociedade dual de Gorz depende da criação de dois setores produtivos, um autônomo e outro heterônomo. O primeiro é a esfera da autorrealização, onde impera a criatividade; sendo o segundo, guiado por critérios de produtividade, eficiência e massificação - esse último, todavia, estará subordinado à atividade autodeterminada (*Ibid.*, p. 38 e 43). É possível tecer um paralelo com a obra de Jürgen Habermas a fim de facilitar a compreensão da sociedade dual de Gorz:

A proposta de sociedade dual também apresenta amplas semelhanças, reconhecida por Gorz no livro de 1988, *Métamorphoses du travail*, com a obra de outro pensador contemporâneo: Jürgen Habermas. A manutenção de um setor de trabalho heterônomo na utopia de Gorz corresponde, na obra de Habermas, ao reconhecimento da legitimidade de uma esfera dominada pela razão instrumental, o mundo sistêmico (das relações econômicas e de poder). A esfera da atividade autônoma, na qual Gorz enfatiza os aspectos da convivencialidade, é similar ao mundo-da-vida de Habermas, onde deve florescer a ação comunicativa. (*Ibid.*, 39)

Embora Gorz, já no final de sua vida, questione a pertinência e viabilidade de tal proposta dual, seus argumentos podem, também, ser aí percebidos. Não se trata de abandonar a racionalidade econômica em uma exaltação da procrastinação ou da preguiça, mas do resgate do controle sobre a própria vida e ampliação da consciência ecológica que perpassa a categoria do suficiente. Além da potencialização da liberdade, até mesmo no que se refere à manifestação da criatividade humana, e fortalecimento dos vínculos comunitários. Como bem sintetizado por Corine Pelluchon sobre a obra de Gorz:

As condições de produção e consumo, a organização do trabalho e a alienação dos indivíduos explicam, para Gorz, o estado do planeta, bem como a nossa incapacidade de parar, neste contexto social e político, a sua deterioração. (Pelluchon, 2014, p.6)

As produções de Gorz estão inseridas no chamado debate ecosocialista. De fato, como exposto, muitos dos problemas que cerceiam a crise estão relacionados a um padrão de produção e consumo que, por sua vez, estão diretamente vinculados à um compromisso político e econômico com as ideias que subjazem o capitalismo neoliberal. A ideia de

progresso, ou de desenvolvimento, está conectada, de maneira inexorável, à uma exploração do meio ambiente. Conforme Michael Löwy (2014), dois argumentos são pertinentes à crítica ecossocialista:

- 1) O modo de produção e de consumo atual dos países capitalistas avançados, fundado numa lógica de acumulação ilimitada (do capital, dos lucros, das mercadorias), do esgotamento dos recursos, do consumo ostentatório, e da destruição acelerada do meio ambiente, não pode, de modo algum, ser expandido para o conjunto do planeta, sob pena de uma crise ecológica maior. Segundo cálculos recentes, se generalizássemos para o conjunto da população mundial, o consumo médio de energia dos EUA, as reservas conhecidas de petróleo seriam esgotadas em dezenove dias (Mies, 1992). Tal sistema, portanto, se fundamenta, necessariamente, na manutenção e no aumento da desigualdade gritante entre o Norte e o Sul.
- 2) Seja como for, a continuação do “progresso” capitalista e a expansão da civilização fundada na economia de mercado - mesmo sob essa forma brutalmente desigualitária - ameaça, diretamente, a médio prazo (qualquer previsão seria arriscada), a própria sobrevivência da espécie humana. A preservação do meio ambiente natural, é, portanto, um imperativo humanista. (Löwy, 2014, p. 46)

A relevância da crítica ecossocialista, incluso a figura de Gorz, está no destaque que é concedido a esse modo de produção e consumo cujo fundamento é a manutenção e o aumento da desigualdade. Tendo em vista, ainda, que esse sistema é impraticável a nível global e ameaça a sobrevivência da espécie humana. Atualmente, esse modo de produção é acompanhado da precarização do trabalho, da obsolescência programada, gastos exorbitantes (p. ex. de água e energia) e utilização de materiais tóxicos e com um tempo de decomposição excessivo. Enquanto o consumo é marcado pelo descarte inconsciente, a acumulação compulsiva e um uso irresponsável dos recursos naturais.

Pode-se dizer que o esforço de Gorz é para pensar uma sociedade em que a liberdade triunfe sobre a necessidade. Para tanto, há de se revolucionar o sistema político e econômico vigente - alterando a relação de produção e consumo, entre trabalho e sujeito, entre natureza e humanidade.

2.2 Percebendo a dominação: Murray Bookchin.

Ainda no Século XX, nos anos 1980, outro pensador político compreendeu a interconexão existente entre dominação da natureza e dominação humana, antevendo, aliás, o quadro de injustiça ambiental. Murray Bookchin (1921-2006), um dos pioneiros da ecologia política, anarquista convicto, apontava o potencial destrutivo do capitalismo e a necessidade de reequilibrar natureza e humanidade em sociedades descentralizadas, com democracia direta e tecnologias adaptadas - sociedades ecológicas conjugadas ao anarco-comunismo (Audier, 2017, p.21). Bookchin (1978) concebia que o quadro ecológico, invariavelmente, geraria uma mudança do social, seja adaptativa ou revolucionária. A crise ecológica transcende, a seu ver, o conflito material ou a exploração de classe, entre outros problemas do capitalismo. Para explicar a abrangência da crise, Bookchin apostou no conceito de dominação:

Dominação em todas as formas - a dominação dos jovens pelos velhos, de mulheres por homens, e de homem por homem em todas as formas - deve ser removida se queremos eliminar o próprio conceito de natureza como um mero “objeto” (para usar o infeliz termo de Marx) a ser dominado pela humanidade. (Bookchin, 1978, p. 89)

Quando se pensa nas categorias de dominação, usualmente trabalhadas pela Ciência Política, dificilmente se encontram menções a tipos de dominação que extrapolem as relações humanas. A tríade conceitual de dominação de Weber (1999 [1921], p. 139), por exemplo, gira em torno da seguinte significação: dominação é a probabilidade de encontrar obediência para ordens específicas (ou todas) dentro de determinado grupo de pessoas. Iris Marion Young (1990, p. 38), por sua vez, como teórica política e feminista, com vasta produção sobre representação e participação política, compreendia a dominação como: condições institucionais que inibem ou impedem as pessoas de participar da determinação de suas ações ou das condições de suas ações.

Todavia, quando se seguem os estudos sobre dominação, é preciso destacar que os conceitos tendem a ser moldados de acordo com a realidade que se objetiva investigar ou descrever. São, portanto, conceitos intercambiáveis (passíveis de mudança e que carecem, ainda, de contextualização), dado que as modalidades de dominação se reinventam constantemente no social, e, ainda, trata-se de um conceito em disputa.

Na perspectiva de Bookchin, confrontar a dominação dessa maneira ampliada seria um contorno libertador dos problemas ecológicos, inclusive um que evita a ascensão do ecofascismo. Pode-se dizer que a distinção de Bookchin está no fato dele ter conjugado um projeto político à sua perspectiva de ecologia. A visão clara do autor sobre a interconexão de dominações e o vínculo entre superação da crise ecológica e transição política, marcaram o pensamento político ocidental. Inclusive, abrindo portas para um aprofundamento da ecologia política com a complexidade que a área demanda. A mensagem de Bookchin é sucinta e de extrema importância,

A humanidade produziu desequilíbrios não somente na natureza, mas mais fundamentalmente, em relações entre pessoas e na própria estrutura da sociedade. Os desequilíbrios produzidos no mundo natural são causados pelos desequilíbrios produzidos no mundo social. (Bookchin, 1978, p. 92)

As afirmações de Bookchin são, para o pensamento político, um lembrete de que é preciso reunir ser humano e natureza, natureza e política, natureza e igualdade social, natureza e democracia, natureza e justiça social.

A trajetória anarquista e ecológica de Murray Bookchin tem início ainda na sua juventude com a militância comunista - primeiramente, com aproximação stalinista e, depois, trotskista. Filho de imigrantes russos, nascido e criado em Nova Iorque, Bookchin se desilude com o autoritarismo e estatismo soviético e rompe, em seguida, também com o marxismo-leninista, aproximando-se do socialismo libertário e, por fim, tornando-se anarquista na década de 50 (Bookchin, 2015). Além do serviço intelectual, Bookchin trabalhou por longos anos em fábricas americanas e pode acompanhar um movimento operário efervescente. O qual, com o fim da Segunda Guerra Mundial, havia minguado e levado Bookchin a constatar que a revolução, contrariamente do sugerido por Marx, não viria das fábricas, pois ali imperavam hábitos mentais de adaptação e subserviência às hierarquias organizacionais. A partir de sua experiência, teórica e prática, Bookchin centra sua atenção na investigação de movimentos e ideologias que confrontem esse sistema hierárquico em suas múltiplas arenas (na família, escola, nas relações étnicas, raciais e de gêneros...).

Foi em 1962, sob o pseudônimo de Lewis Herber, que ele faz sua primeira publicação orientada para a questão ecológica, *Our Synthetic Environment* (Nosso Ambiente Sintético), onde tratava sobre contaminação alimentar por agrotóxicos e poluição radioativa (*Ibid.*). Vinte

anos depois, com a publicação de *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (A Ecologia da Liberdade: A Emergência e a Extinção da Hierarquia), as intenções de Bookchin já estavam bem claras - não se tratava da mera descrição de um quadro crítico, mas de uma proposta de mudança radical. Em suas palavras,

Meu objetivo no desenvolvimento da ecologia social nas últimas décadas tem sido francamente ambicioso: apresentar uma filosofia, uma concepção de desenvolvimento natural e social, uma análise profunda de nossos problemas sociais e ambientais e uma alternativa utópica radical. (Bookchin, 2005, p.21)

De fato, Bookchin, a partir da sua proposta de ecologia social, adiciona complexidade ao debate. Certamente, sob influência de uma geração marcada pelo crescimento da temática ambiental. Todavia, inserindo-se, propositalmente, num hiato deixado pelos vieses típicos da época. Era sua intenção propor uma ecologia distante de misticismos e romantismos, mas, também, que não cedesse ao conforto daquele ambientalismo “estrito, pragmático e muitas vezes socialmente neutro - esses, em sua opinião, queriam adaptar o mundo natural às necessidades da sociedade existente e seus imperativos capitalistas e exploradores por meio de reformas que minimizem os danos à saúde e ao bem-estar humano” (Bookchin, 2005, p. 15).

As críticas expostas por Bookchin, a meu ver, têm consonância com aquelas descritas por Gorz - ambos reiteram a ineficácia de mudanças meramente adaptativas e reforçam uma postura revolucionária. Bookchin, inclusive, ao distinguir ecologia e ambientalismo sugere que o último está relacionado a uma forma de engenharia natural, em que a natureza continua sendo reduzida a um depósito de recursos naturais ou matérias primas:

A harmonia dos ambientalistas gira em torno do desenvolvimento de novas técnicas para saquear o mundo natural com o mínimo de perturbação do habitat humano. O ambientalismo não questiona a premissa mais básica da sociedade atual, notadamente, que a humanidade deve dominar a natureza; ao contrário, procura facilitar essa noção, desenvolvendo técnicas para diminuir os riscos causados pela espoliação imprudente do meio ambiente. (Bookchin, 2005, p.86)

Em contraposição, a ecologia “lida com o equilíbrio dinâmico da natureza, com a interdependência de coisas vivas e não vivas.” (*Ibid.*). A ecologia social do autor, em sua opinião, difere sumariamente da proposta por Gorz em *Ecology as Politics*. Bookchin alega

que tal obra é marcada por confusões semânticas, uma má ecologia e má política - “é uma tentativa de reformar um marxismo econômico ortodoxo com um novo anarquismo ecológico” (Bookchin, 1980). Todavia, a ecologia, falando de maneira mais abrangente, é um emaranhado de narrativas distintas com um objetivo, aparentemente, comum. Não é sensato ou estrategicamente adequado descartar as múltiplas visões. Embora Bookchin assim o faça com a ecologia política de André Gorz para refutar, também, o marxismo. De qualquer maneira, entre ecofeminismo, ecologia social, ecologismo dos pobres, ecosocialismo, ecoanarquismo, até mesmo na ecologia profunda, existem conteúdos complementares que esclarecem o termo ecologia e sua complexidade.

Para chegar a sua proposta de ecologia social, Bookchin descreve uma suposta transição de sociedades orgânicas para sociedades hierárquicas. Remontando a argumentos filosóficos clássicos, aponta a existência de uma primeira natureza - composta por uma natureza não-humana - e uma segunda natureza que seria a natureza social criada por seres humanos. A proposta da ecologia social seria a de compreensão desses dois desenvolvimentos em conjunto - a natureza como um todo (Bookchin, 2005, p.23). É a negação da dualidade antagônica. Em que natureza não é somente tudo que existe, mas um processo evolutivo de diferenciação que, também, acaba por definir o que é o humano:

Como Hegel e teóricos sociais radicais do último século enfatizaram, a interação ou o metabolismo da humanidade com a natureza não-humana não apenas fornece aos seres humanos meios de vida; define-os - assim esperamos - como seres cada vez mais conscientes e psicologicamente complexos. A emergência da humanidade a partir de uma interação diária continuada com a natureza não-humana não é apenas o meio pelo qual ela se mantém materialmente; é também uma das principais formas de se tornarem conscientes de si próprios como indivíduos e como espécie única. (*Ibid.*, p.21)

Relembrando a discussão do capítulo anterior, Bookchin também parte do diálogo com a condição humana - em que a formação de sociedades é algo restrito à humanidade. Embora animais construam comunidades, o que distingue a humana é a criação de instituições sociais. Todavia, a hierarquia não é algo intrínseco a elas, como o mesmo sugere. O desenvolvimento da história humana apresenta deslocamentos sociais que demonstram o avanço e consolidação de uma sociedade hierarquizada. Um marco disso é o colapso das sociedades neolíticas e início da agricultura e das civilizações antigas com a emergência de cidades e, por fim,

impérios (Bookchin, 2005, p.130). A forma de produção é alterada e, em destaque, seu controle deixa de ser comunitário para tornar-se elitizado. A divisão do trabalho vai fomentando a ruptura com uma sociedade igualitária para uma hierárquica:

A hierarquia estabeleceu-se não só objetivamente, no mundo real, cotidiano, mas também subjetivamente, no inconsciente individual. Infiltrando-se em praticamente todos os domínios da experiência, assimilou a sintaxe do discurso cotidiano - a própria relação entre sujeito e objeto, humanidade e natureza. (*Ibid.*, 131)

Bookchin, em uma produção extensa, esquematiza um processo de hegemonização do discurso hierárquico - esse, por sua vez, é o que legitima um sistema de dominação. A própria moral é trabalhada a fim de naturalizar esse sistema que, por sinal, não está restrito à relação entre humanidade e natureza. Institucionaliza-se assim, também, o comando e a obediência. A ruptura de Bookchin com o marxismo está diretamente relacionada aos conceitos de hierarquia e dominação, em contraposição a classe e exploração. A análise restrita às relações econômicas não poderá libertar a sociedade. A hierarquia, a seu ver, pode existir em uma sociedade sem classes ou até sem estado. O movimento libertário deve confrontar a dominação que perpassa todos os âmbitos da vida - confrontar a dominação hierárquica.

Consonante com Bookchin, a origem da sociedade moderna hierárquica está na organização familiar. Antes mesmo das classes existirem, o patriarcado era a expressão de um sistema de autoridade que viria a ser incorporado pelo Estado (Bookchin, 2005, p.194). A transição para a Idade do Bronze e Idade do Ferro reforçaram esse poder, na medida em que sociedades, algumas até matriarcais, eram dominadas e submetidas às estruturas familiares com poder masculino em que todo um imaginário social é construído a partir dessa lógica de poder. Esse poder patriarcal implicava em uma moral que serviria de base para a dominação social e dominação da natureza. A mulher é posicionada enquanto um Outro oposto aos homens e que deve ser combatido, negado e contido - a mulher é, também, a imagem da natureza (*Ibid.*).

O desenvolvimento pleno do Estado é marcado pela institucionalização da violência. Dessa forma, os conflitos pessoais e sociais não estão submetidos somente ao julgo da moral e repressão social - o Estado passa a exercer a violência. Uma que opera conforme as articulações discursivas previamente construídas que colocam, por exemplo, natureza e mulheres em posição de dominados. Há, como sugerido por Bookchin, uma obliteração das

funções do Estado, entre governança e administração, mas, por fim, o mesmo absorve até mesmo as funções sociais que rearranjam “física e psicologicamente a vida social, de modo que parece indispensável como princípio organizador da associação humana” (Bookchin, 2005, p.200). A trajetória de consolidação de um poder patriarcal, estatal e, também, capitalista perpetua a violência em suas diferentes formas. Somente uma conscientização tanto das construções históricas quanto das relações erigidas sob discursos de dominação viabiliza a emancipação social dependente da relação com a natureza.

Segundo Bookchin, a chave para esse invólucro de hierarquia e dominação é a construção do que denominou de municipalismo libertário. Com vigência de uma democracia direta, descentralização urbana, uma medida maior de auto-suficiência, auto-empoderamento baseado em formas comunitárias de vida social (Bookchin, 2005, p.66). Grande parte das propostas de Bookchin estão relacionadas às fortes críticas aos grandes centros urbanos. Dois de seus livros - *Community and Environment* (1954) e *The Twilight of Cities* (1962) - trazem argumentos favoráveis ao descentralismo, comunidades de pequena escala que promovam o equilíbrio entre urbano e rural (Biehl, 2015, p.154). Como diagnosticado por Janet Biehl,

De qualquer forma, ele logo percebeu que suas ideias eco-descentralistas tinham uma inequívoca afinidade com o anarquismo, a ideologia que afirma que o Estado (ou o que os americanos chamam governo) é irremediavelmente opressivo e que as pessoas podem e devem se libertar da burocracia centralizada que os torna psicologicamente dependentes e politicamente impotentes e, ao mesmo tempo, serve como um braço do sistema capitalista que ameaça seu bem-estar físico. (Biehl, 2015, p.153)

O diálogo entre anarquismo e cidades é conduzido pelo autor em comparações, por exemplo, com as produções de Lewis Mumford (1895-1990) e Piotr Kropotkin (1842-1921). Os quais sugerem que a emergência das cidades revela uma história que anda em paralelo com o avanço de um sistema de hierarquia e dominação. Os problemas dos grandes centros urbanos, a seu ver, comprometem o sentido da existência das cidades - originalmente vinculado à uma nova forma de associação diferente daquelas tribais baseadas em parentesco. Bookchin enxerga que as cidades deveriam catalizar um mundo ecumênico, uma forma de ocupação dos territórios com espaço para identidades distintas e diversas, mas, do contrário, gerou o esvaziamento da noção de comunidade e isolamento de seus indivíduos. A própria

zona rural está passando pelo processo de urbanização, que poderia adotar diversas formas, mas segue a lógica desenvolvimentista do agronegócio - de um lugar moderno/tecnológico, mas cada vez mais devastado e inabitável. A cidade, diante do desenvolvimento capitalista, tornou-se um espaço desumanizado - moradias escassas e precárias, tráficos intensos e transportes públicos lotados, condições ruins de trabalho, alterações climáticas e catástrofes - com limites que revelam a necessidade de uma transição ecológica e descentralizadora. Trata-se, em suma, de repensar o elo e a ocupação do urbano e do rural a fim de gerar um espaço que promova a emancipação social. Esta é uma das etapas centrais de transição para uma sociedade ecológica.

A ecologia social de Murray Bookchin visa, por fim, refutar a ideia de que o desenvolvimento social ocorre às custas da natureza, quando, na verdade, deve ser concebido como um todo que envolve natureza e sociedade conjuntamente:

A esse respeito, somos nossos piores inimigos - não só objetivamente, mas também subjetivamente. Nossa dissociação mental, e mais tarde factual, da sociedade da natureza repousa na objetificação bárbara dos seres humanos em meios de produção e alvos de dominação - uma objetificação que projetamos em todo o mundo da vida. (Bookchin, 2005, p.412)

O diálogo de Bookchin enxerga a necessidade de libertação da natureza e das sociedades em um processo concomitante - por tal, o conceito de dominação e hierarquia são explorados de maneira central para expor as interconexões. Evidentemente, tal afirmação não está restrita aos ditos do autor, outro pensador político ocidental, aponta caminhos similares - embora, não se dedique a construir um pensamento dentro da ecologia política. Herbert Marcuse (1898-1979), ao descrever o elo entre natureza e revolução em *Counterrevolution and Revolt* (1972), também explicitou uma sensibilidade em ascensão que mudava os contornos da política revolucionária e da emancipação pessoal. A libertação da natureza em sua descrição é, igualmente, um veículo para a libertação humana. Em suas palavras,

O que está acontecendo é a descoberta (ou melhor, redescoberta) da natureza enquanto aliada na luta contra sociedades exploradoras em que a violação da natureza agrava a violação do homem. A descoberta das forças libertadoras da natureza e do seu papel vital na construção de uma sociedade livre torna-se uma nova força na mudança social. (Marcuse, 1972, p.59)

Inclusive, segundo Marcuse, a natureza, diante do espírito capitalista, virou outra dimensão de controle dos seres humanos e mesmo que a teoria social a tenha negligenciado, o processo revolucionário deve reposicioná-la concedendo centralidade. Em suas palavras,

A natureza é uma parte da história, um objeto da história; Portanto, “libertação da natureza” não pode significar retornar a um estágio pré-tecnológico, mas avançar para o uso das realizações da civilização tecnológica para libertar o homem e a natureza do abuso destrutivo da ciência e da tecnologia a serviço da exploração. (Marcuse, 1972, p.60)

A relação entre natureza e liberdade é descrita como alicerce de um projeto político mais amplo que não se restringe ao combate, por exemplo, das mudanças climáticas. É, ao mesmo tempo, a possibilidade de revisitar e reconstruir o que se espera de uma sociedade.

2.3 Uma questão de Justiça: Vandana Shiva.

O ecofeminismo é um termo de grande abrangência, composto por aspectos oriundos de múltiplas áreas de conhecimento e ativismo, mas, consoante com Greta Gaard (1993, p.1), o que une as produções ecofeministas é a premissa básica de que a ideologia que autoriza as opressões, como as baseadas em raça, classe, gênero, sexualidade, espécie, por exemplo, é a mesma que sanciona a opressão da natureza. Nas palavras de Karen J. Warren (2000), o ecofeminismo reivindica que existem conexões importantes entre a dominação das mulheres - assim como dos pobres e dos negros, por exemplo - e a dominação da natureza. Ou ainda, nos dizeres de Shiva (Mies e Shiva, 2014, prefácio xvi), “o estupro da terra e o estupro da mulher estão intimamente conectados - ambos, metaforicamente, moldando a visão de mundo e, materialmente, moldando a vida cotidiana das mulheres.”

Essa frase vem explicitar algo que para muitos é alheio, distante da sua experiência enquanto sujeito. Todavia, o ecofeminismo objetiva visibilizar, precisamente, a violência a qual mulheres estão submetidas no contexto de crise ecológica - obviamente, não todas as mulheres, pois outros marcadores somados irão determinar quais mulheres são, mais ou menos, afetadas e violentadas. Vandana Shiva dialoga mais diretamente com a realidade das mulheres rurais na Índia e, certamente, o impacto do desmatamento para elas, cujo trabalho e

subsistência está diretamente vinculado à preservação das florestas, por exemplo, difere da experiência de mulheres norte-americanas que habitam em grandes centros urbanos. A violência exposta pelo ecofeminismo só pode ser compreendida quando o sujeito historicamente subalternizado é ouvido.

Embora o trabalho de Vandana Shiva tenha pouco reconhecimento no pensamento político ocidental - não somente pelo distanciamento geográfico, mas, também, por esse lugar de fala “inconveniente” que dá voz aos subalternos e, conseqüentemente, é pouco valorizado - sua perspectiva singular e crítica aprofundada são carregadas de um potencial subversivo e fundamentais para a descolonização da política democrática. A trajetória de Shiva tem início em movimentos populares na Índia, como o Navdanya e o movimento Chipko, e seu trabalho acadêmico é marcado pela interdisciplinaridade que envolve ecologia política, física e tecnologia. Shiva é, sobretudo, uma figura de destaque para o ecofeminismo. Em 1988, Shiva publicou o seu primeiro livro *Staying Alive: women, ecology and development* (Permanecendo Viva: mulher, ecologia e desenvolvimento), em que define as conexões existentes entre crises ecológicas, colonialismo e a opressão das mulheres.

Além do foco na experiência cotidiana das mulheres, um objetivo central para a autora é demonstrar como o desenvolvimento ocidental significa, na verdade, um mau desenvolvimento (*maldevelopment*). Um dos fatores mais relevantes desse mau desenvolvimento é que ele afeta/condena de formas diferentes a população mundial e beneficia uma parcela ínfima, variando de acordo com outras categorias de dominação e hierarquia social. Esse mau desenvolvimento, conforme Shiva, parte da universalização de um projeto de desenvolvimento ocidental e pós-colonial, o qual prometia o fim da exploração e a melhoria do bem-estar de todos, em que a chave para isso são as categorias econômicas ocidentais de necessidades, produtividade e crescimento (Shiva, 2016 [1988], p.1). Entretanto, esse mau desenvolvimento se alimenta, precisamente, da exploração das mulheres (de seus corpos e trabalho) e da exploração da natureza, deixando um legado de destruição.

O binômio lançado por Harry Truman em 1949, desenvolvidos e subdesenvolvidos, iria demarcar o Norte a ser seguido e almejado. Obliterou-se, no entanto, a trajetória histórica que legou ao Ocidente a posição de Norte enquanto referencial positivo, e que, por consequência, não era materialmente viável aos demais países (Lang, 2016, p.28). A fortuna acumulada só se fez possível diante da espoliação colonizadora do Sul global - uma que

sequer findou, mas adotou novos contornos, inclusive, de auxílio humanitário. Como expõe Miriam Lang,

Nunca se perguntou às pessoas implicadas se queriam viver esse tipo de vida capitalista moderna. Suas necessidades no futuro seriam determinadas “objetiva e cientificamente” pelos “especialistas do desenvolvimento”. É assim que se estabeleceu a hierarquia entre o “desenvolvimento” e o “subdesenvolvimento”. Se antes se costumava falar de colônias *versus* países centrais, que tinham um “direito” de espoliar aquelas por causa de sua suposta superioridade biológica e cultural, passou-se a falar de ajuda contra a pobreza e de “cooperação ao desenvolvimento”, consolidando, no entanto, os mesmos papéis de antes na divisão internacional do trabalho e da Natureza: só que agora com base em um novo patamar legitimador e com outra linguagem. (Ibid., p.30)

Além disso, a promessa de que o desenvolvimento traria bem-estar se concretizou na realidade de grupos seletos e em algumas regiões; outras, prudentemente dando continuidade na distinção entre Sul e Norte global, viram um aprofundamento dos conflitos sociais, da escassez, desigualdades e alterações climáticas. Está articulado à concepção de desenvolvimento, o discurso sobre riqueza e pobreza e qual modo de vida é legítimo. Sociedades são julgadas de acordo com um viés econômico e categorias de produção e consumo - “Florestas naturais são improdutivas até que se desenvolvam em plantações de monoculturas de espécies comerciais” (Shiva, 2016 [1988], p.4). A universalização de tais categorias implica na rejeição e sabotagem de outros projetos políticos e econômicos, mesmo que esses não tenham um efeito devastador. Essa inferência está no cerne da crítica de Shiva:

Os pressupostos são evidentes: a natureza é improdutiva; agricultura orgânica baseada nos ciclos de renovação da natureza implica pobreza; sociedades camponesas, tribais e de mulheres integradas à natureza são similarmemente improdutivas, não porque foi demonstrado que em cooperação elas produzem menos bens e serviços para necessidades, mas porque se assume que a “produção” ocorre quando mediada por tecnologias de produção de *commodity*, mesmo quando tais tecnologias destroem a vida. (Ibid.)

A autora relembra que essa lógica remonta aos processos de *enclousers* - privatizações de terras comuns - liderados historicamente por ingleses, cuja justificativa estava no progresso e melhoria de *Terra Nullius* (terra vazia), mas o propósito estava alinhado com o aumento dos

lucros e expansão da economia de mercado, que só se fez possível e hegemonicamente forte diante da privatização do que, outrora, era comum. Esse *enclosure*, no entanto, levava melhorias aos colonizadores, ao passo que as comunidades despossuídas viam suas existências e direitos prévios de habitantes originais negados e a capacidade regenerativa e ciclos da terra eram obscurecidos (Shiva, 2015 [2005], p.20). A expansão colonial dependeu desse processo e o subsequente progresso capitalista estabeleceu-se hegemonicamente diante da transformação de terras comuns em propriedades privadas. Não se trata de atestar o elo, redundantemente, entre capital e propriedade privada, mas do resgate da trajetória histórica de espoliação de outros povos e rejeição de outras visões de mundo. Por exemplo, uma que enxergue que a floresta em pé é socialmente mais produtiva do que desmatada.

Assim como Gorz e Bookchin, Shiva traz uma proposta política de emancipação baseada na transformação da relação entre sociedade e natureza. Distinguindo três tipos de economia: economia de mercado, economia de sustento e economia da natureza. Essa última é a economia primária, cuja as demais dependem: “consiste na produção de bens e serviços por natureza - a água reciclada e distribuída através do ciclo hidrológico, a fertilidade do solo produzida por microorganismos, as plantas fertilizadas por polinizadores.” (Shiva, 2015 [2005], p.13). Já a economia de mercado, vinculada ao processo de *enclosure* acima, fez-se dominante devido a sua habilidade de reivindicar recursos que estão fora de seu escopo, enquanto sua expansão foi percebida como progresso, a despeito do custo da economia da natureza e da economia de sustento (*Ibid.*, p.16). Os princípios organizadores da economia de mercado são o lucro e a acumulação de capital. Potencializados com a globalização corporativa que dilui as responsabilidades civis, sociais e ecológicas, com a personificação das corporações e, fundamentalmente, do mercado.

A economia de sustento, divergentemente, entende que os princípios organizadores de recursos naturais devem satisfazer as necessidades básicas e assegurar a sustentabilidade em longo prazo: “a economia do sustento inclui todas as esferas em que os seres humanos produzem em equilíbrio com a natureza e reproduzem a sociedade por meio de parcerias, compartilhamento e reciprocidade” (*Ibid.*, p.15). Essa última, no entanto, sofre a interferência da magnitude da economia de mercado, em que sua expansão e seus métodos esgotam a possibilidade de realização da economia de sustento.

A destruição da economia de sustento pela de mercado é perceptível em um tópico abordado exaustivamente por Shiva: a patente das sementes. No livro *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge* (Biopirataria: O Saque da Natureza e do Conhecimento - 2016 [1997]), ela explora as consequências éticas, ecológicas e econômicas das patentes na vida. Com o avanço da engenharia genética, teve início a disputa corporativa por patentes de sementes e plantas milenares, existentes, inclusive, pelo cultivo diligente de povos ancestrais, indígenas e agricultores. A modificação de apenas um gene da célula de uma planta já era suficiente para conceder às corporações o título de invenção e, consequentes, direitos de propriedade.

Todavia, o que é patenteado, para além das sementes, é a própria biodiversidade e o conhecimento, normalmente, indígena e do Sul global - as implicações sociais de tamanho poder corporativo é a produção de injustiça e miséria. Nas palavras de Shiva,

Uma patente é um direito exclusivo concedido para uma “ invenção ”, que permite ao detentor da patente excluir todos os demais de fabricar, vender, distribuir e usar o produto patenteado. Com patentes de sementes, isso implica que os direitos dos agricultores de salvar e compartilhar sementes - algo que os agricultores fizeram por milênios - agora são definidos como “roubo” e “crime de propriedade intelectual”. (Shiva, 2016 [1997]), p.7)

Dito isso, a miséria se estabelece, por exemplo, no endividamento desses trabalhadores rurais que não podem mais salvar e compartilhar sementes e são impelidos a entrar na roda corporativa para manutenção de seus plantios. As sementes que devem ser utilizadas são aquelas geneticamente modificadas, compradas de grandes corporações, visando a reprodução da uniformidade, independente do resultado disso para a saúde ambiental e humana (podendo ser até mesmo uma modificação cujo intuito de simulação de um efeito pesticida leve à mortes de abelhas em massa).

É um ciclo de dependência rural cuja demanda compulsória pela multiplicação do capital alimenta o imaginário de que a produção não pode ser autônoma - afinal, de fato, a maior autonomia tem implicações legais no caso das sementes. O quadro de injustiça se completa, assim, na quebra da possibilidade da autonomia e da sobrevivência - no atentado à economia de sustento. Shiva aponta como retrato disso a escalada de suicídios entre

trabalhadores rurais diante da “armadilha da dívida” - entre 1995 e 2015, mais de 300 mil fazendeiros cometeram suicídio na Índia (*Ibid.*, p.14).

O movimento de salvar as sementes, amplamente defendido por Shiva, a seu ver, concentra o debate entre escravidão e liberdade. Em que a submissão à economia de mercado levará, inevitavelmente, trabalhadores rurais do Sul global de encontro com a escassez diante da vulnerabilidade imposta pelas grandes corporações.

Contrariamente, o foco na economia de sustento, vista simbólico e materialmente nesse movimento, abre portas para a abundância e autonomia, ou liberdade. Shiva ressalta que a alienação imposta pela patente de sementes oblitera até mesmo a capacidade intelectual que agricultores, povos ancestrais e indígenas, tiveram, durante séculos, de preservação das sementes e incremento da biodiversidade. Além disso, os riscos e impactos oriundos da modificação genética de plantas e sementes, comprometem a segurança alimentar e equilíbrio ecossistêmico, agravando, ainda mais, a vulnerabilidade social de tais grupos.

A economia de sustento, assim como o mercado, fundamentalmente, está baseada na troca, mas não guiada pela mão abstrata e invisível do mercado e sim por pessoas reais e suas produções (*Ibid.*, p.16). Em síntese, assim como os demais autores, através do conceito de economia de sustento, o que Shiva sugere é uma transformação do modelo de produção que priorize aquelas locais. O objetivo do trabalho, semelhante ao proposto por Gorz, é a promoção das necessidades básicas para manter a própria vida.

Em *Staying Alive*, a autora adverte que o sistema econômico atual é baseado em conceitos patriarcais de produtividade, criados para o fenômeno histórico e político do colonialismo (Shiva, 2016 [1988], p.10). Ainda, tal sistema econômico está diretamente relacionado às concepções de ciência que seguem os mesmos princípios:

A ciência moderna é projetada como universal, um sistema de conhecimentos livre de valores, que deslocou todos os outros sistemas de crenças e valores por sua universalidade e neutralidade de valores, e pela lógica de seu método para chegar a afirmações objetivas sobre a natureza. Contudo, a corrente dominante da ciência moderna, o paradigma reducionista ou mecânico, é uma resposta particular de um grupo particular de pessoas. É um projeto específico do homem ocidental que surgiu durante os séculos XV e XVII como a muito aclamada Revolução Científica. (...). No método experimental de Bacon, que foi central para esse projeto masculino, existia uma dicotomia entre masculino e feminino, mente e matéria, objetividade e subjetividade, racional e emocional, e uma conjunção de dominação masculina e

científica sobre a natureza, as mulheres e o não-ocidente. Seu método não era neutro, "objetivo", "científico" - era um domínio masculino e científico sobre a natureza, as mulheres e o não-ocidente. (Shiva, 2016 [1988], p.17)

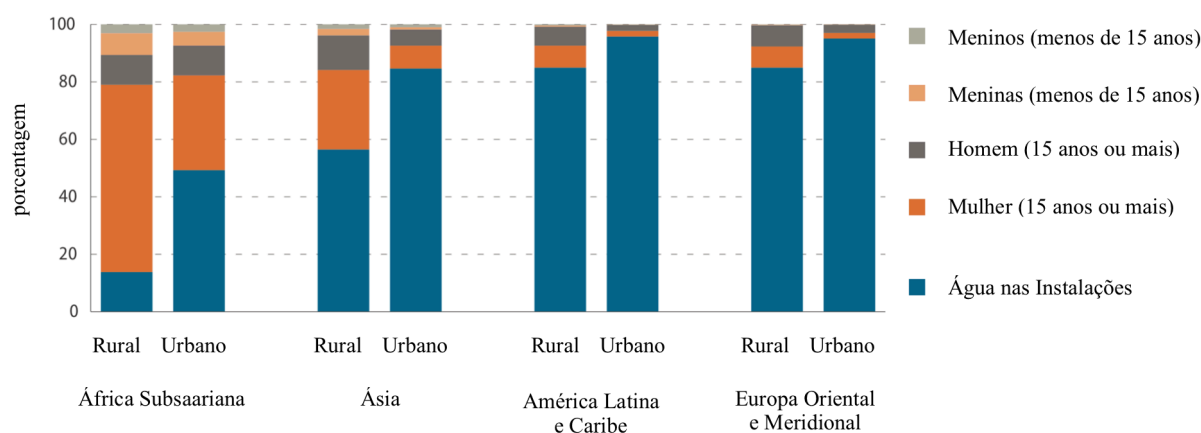
Pela defesa irrestrita às conexões existentes entre a mulher e a natureza, Shiva pode ser acusada de incorrer em essencialismos, mas é preciso relembrar que o ecofeminismo da mesma é fortemente ancorado na experiência real das mulheres, sobretudo, as indianas. Ao afirmar essa conexão, atesta-se não algo estritamente espiritual, mas uma construção social e histórica, com divisões de trabalhos e papéis de gênero concretos, que as deixaram mais próximas de uma consciência ecológica (Lang, 2016, p.104).

É preciso enxergar que as mulheres sempre estiveram por trás, por exemplo, da produção alimentícia mundial e a negação disso envolve a violação dessa expertise e, consequente, valorização de uma perspectiva masculina, ocidental e científica que prioriza o lucro. O trecho acima sobre a Revolução Científica - e seus contornos patriarcais - visa destacar, também, esse processo de exclusão das mulheres desse sistema econômico - e científico - e a universalização de uma lógica que as coloca em posição de inferioridade. É, também, a exclusão das mulheres das arenas de tomada de decisão.

Não somente, o agravamento da crise ecológica implica ainda em uma sobrecarga às mulheres. O relatório elaborado pela Divisão de Estatísticas das Nações Unidas, *The World's Women 2015: trends and statistics*, expõe como, por exemplo, nas regiões de baixo acesso à água potável nas instalações, o ônus do trabalho de coleta de água está concentrado nas mulheres; ou, ainda, das mortes por diarreia devido a água, saneamento e higiene inadequados, na Ásia, são elas, em grande maioria, entre mulheres e meninas; também, o pouco acesso à fontes de energia mais modernos, incluindo eletricidade e combustíveis não-sólidos para cozinhar, atrasa as melhorias na saúde, sobretudo, das mulheres e impede reduções significativas nas cargas de trabalho associadas às tarefas domésticas e à coleta de lenha; além disso, existe a sub-representação nas tomadas de decisões ambientais locais e de alto nível (The World's Women, 2015, p.163).

O seguinte gráfico é disponibilizado a fim de expressar o quadro de distribuição do fardo da coleta de água:

Figura 1: Distribuição de domicílios por pessoa geralmente responsável pela coleta de água, por região e por áreas urbanas e rurais, 2005–2013



Fonte: The World's Women, 2015, p. 167.

Esse exemplo permite a reflexão sobre como os riscos e impactos serão socialmente distribuídos. Em síntese, essas interconexões podem ser percebidas quando se compara, por exemplo, impacto, adaptabilidade e vulnerabilidade às questões ambientais. Temas que foram abordados no Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas de 2014 (O IPCC, na sigla em inglês). O IPCC expõe em uma análise de dados como:

Pessoas que são socialmente, economicamente, culturalmente, politicamente, institucionalmente, ou de alguma outra forma, marginalizadas na sociedade são especialmente vulneráveis às mudanças climáticas e também a algumas respostas de adaptação e mitigação (...). Essa vulnerabilidade aumentada raramente é devido a uma única causa. Do contrário, é produto de processos interseccionais no social que resultam em desigualdades de status socioeconômico e de renda, bem como na exposição. Tais processos sociais incluem, por exemplo, discriminação com base em gênero, classe, raça/etnicidade, idade e (in)capacidades. (IPCC, 2014, p. 50)

O que esse trecho demonstra é que a destruição ambiental e suas consequências graves serão sentidas de formas distintas pelos indivíduos e grupos sociais, mas o que irá definir o tamanho do impacto e da vulnerabilidade às questões ambientais são posições pré-estabelecidas no social. Como indicado acima, ainda, é importante resgatar o conceito de interseccionalidade - conceito este que está subjacente à lógica das produções de Vandana

Shiva. É um conceito que demonstra como as opressões ocorrem por diferentes motivos, mas não em isolamento, e sim de maneira conjugada. Conforme Kimberlé Crenshaw,

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. (...) Na verdade, tais sistemas, frequentemente, se sobrepõem e se cruzam, criando intersecções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam. As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. (Crenshaw, 2012, p.177)

Ou, ainda, conforme outra grande referência do feminismo negro, Patricia Hill Collins, o consenso em torno do termo refere-se a compreensão crítica de que raça, gênero, classe, sexualidade, etnicidade, entre outras categorias, operam não como entidades unitárias, mutuamente exclusivas, mas como fenômenos de construção recíproca que, por sua vez, moldam desigualdades sociais complexas (Collins, 2015, p. 2). É coerente afirmar que o ecofeminismo de Vandana Shiva fundamenta sua crítica em uma análise interseccional. Não apenas isso, mas no que se refere às questões ecológicas, a possibilidade de justiça social só é encontrada em uma análise interseccional. Esse ecofeminismo escracha o quão devastador e desvantajoso a destruição da natureza é para os grupos minoritários e benéfica, apenas, para um grupo seletivo e específico, sendo eles próprios os propulsores desse modo de vida. A conexão inquebrável entre dominação da natureza e dominação humana, expõe como a questão ecológica é, na verdade, uma questão de justiça. Contudo, todo esse quadro, como qualquer ação eficaz, só será possível através de uma análise interseccional.

Dessa forma, o ecofeminismo, de maneira geral, provê subsídios para a expansão da própria teoria de interseccionalidade. Além de oferecer mais uma oportunidade de batalha pela emancipação e, sobretudo, incitar nós mulheres a nos unirmos ao projeto que define a condição de nossas vidas e nossa existência, o projeto ecológico. Levanta, ainda, o questionamento de quão desenvolvido é o modo de vida moderno, em especial, para a maior parte da população do planeta e nos impele a participar de um novo projeto de desenvolvimento que conte com as nossas vozes e experiências, incluindo uma maior sintonia e respeito à natureza.

A ecologia política, de maneira geral, desperta o debate sobre justiça e igualdade, considerando uma análise interseccional que não está restrita às distinções de gênero. Ao falar dos padrões de injustiça e a presença de interseccionalidades vale ressaltar, além do ecofeminismo, as críticas do Racismo Ambiental. Estabelecido inicialmente por um movimento negro nos Estados Unidos, na década de 1980, com intuito de explicitar a dimensão racista dos problemas ambientais naquele país (Pacheco e Faustino, 2013, p. 73). A expressão foi cunhada pelo reverendo Benjamin Chavis, durante um embate na cidade de Warren County, lugar marcado para um depósito de rejeitos tóxicos (*Ibid.*, p. 85). Critica-se, por exemplo, como o acesso a um ambiente de qualidade faz parte do escopo de privilégios. Quando, na verdade, deveria ser uma questão de equidade e justiça (Alkon e Agyeman, 2011)

Por tudo isso, Shiva se propõe a construir um enredo distinto, sob o nome de Democracia da Terra, assim como os autores supracitados, Shiva traz uma proposta política de emancipação baseada na transformação da relação entre sociedade e natureza. A autora organizou sua proposta de Democracia da Terra em torno de dez princípios: 1) Todas as espécies, pessoas e culturas tem valor intrínseco; 2) A comunidade da terra é uma democracia de toda a vida; 3) A diversidade na natureza e na cultura devem ser defendidas; 4) Todos os seres têm um direito natural de sustento; 5) A Democracia da Terra é baseada em economias vivas e numa democracia econômica; 6) As economias vivas são construídas em economias locais; 7) Democracia da Terra é uma democracia viva; 8) É baseada em culturas vivas; 9) Culturas vivas nutrem a vida; 10) Democracia da Terra globaliza paz, cuidado e compaixão (*Ibid.*, p.9). Os princípios se relacionam, mas giram em torno de uma sociedade baseada em comunidades locais, com autorregulação e autogoverno.

O foco da Democracia da Terra deve ser na promoção da economia de sustento e preservação da economia da natureza. É, em suma, o que a autora chama de transição para uma democracia viva, “baseada no valor intrínseco de todas as espécies, pessoas e culturas; um compartilhamento justo e igualitário dos recursos vitais da terras; e compartilhamento de decisões sobre o uso dos recursos da terra” (Shiva, 2015 [2005], p.7).

• **Capítulo 3: Reconhecimento do político para acolhimento da natureza**

Na distinção entre o político e a política, sustentada por Chantal Mouffe em *Agonística: Pensar o mundo politicamente* (2014), o imperativo a ser destacado é que a primeira dimensão jamais será erradicada - é a dimensão ontológica do antagonismo - enquanto a segunda, é o conjunto de práticas e instituições cujo objetivo é organizar a coexistência humana (Mouffe, 2014, p.16). Desde *Hegemonia e Estratégia Socialista* (2015 [1985]), escrito em conjunto com Ernesto Laclau, a centralidade dada ao conceito de antagonismo deriva da necessidade de explicar o social enquanto algo contingente e precário e, sobretudo, destacar que toda ordem é de natureza hegemônica - *é sempre a expressão de relações de poder* (Mouffe, 2014, p.15). Os conceitos de antagonismo e hegemonia são utilizados a fim de descrever a natureza do político:

Como Ernesto Laclau e eu sustentamos em *Hegemonia e Estratégia Socialista*, pensar de um modo político requer o reconhecimento da dimensão ontológica da negatividade radical. É devido à existência de uma forma de negatividade que não pode superar-se dialeticamente que a objetividade plena nunca pode ser alcançada, e o antagonismo é uma possibilidade sempre presente. (*Ibid.*)

Nenhuma direção hegemônica é espontânea. Na verdade, derivam de articulações em torno de antagonismos. Visões particulares que se consolidaram como uma ordem - ou discurso - universal, sendo elas, na verdade, resultado de um ganho momentâneo de disputas e articulações no social. Dito isso, a teoria pós-estruturalista é aqui invocada a título de aprofundarmos duas direções: 1) desconstrução de determinismos que perpassam a relação com a natureza; 2) defesa da possibilidade de construção de uma nova ordem. Como afirmado, ainda por Mouffe,

As coisas sempre poderiam ser diferentes, e toda ordem se afirma sobre a exclusão de outras possibilidades. Qualquer ordem é sempre a expressão de uma determinada configuração de relações de poder. O que em um determinado momento se aceita como a ordem “natural”, junto com o sentido comum que o acompanha, é resultado de práticas hegemônicas sedimentadas. Nunca é a manifestação de uma objetividade mais profunda, alheia às práticas que lhe deram origem. Portanto, toda ordem é suscetível de ser desafiada por práticas contra-hegemônicas que intentam

desarticulá-la em um esforço por estabelecer outra forma de hegemonia. (Mouffe, 2014, p.22)

A democracia carrega, em seu âmago, essa noção do político, ao rejeitar ordens “naturais” e reconhecer-se enquanto, sim, um sistema construído. O qual, em suma, origina-se a partir de disputas plurais e que, temporariamente, terão mais ou menos destaque. Há, então, de ajustar-se, constantemente, os meandros da política, a fim de honrar tal preceito. Dado o exposto no Capítulo 2 - na ecologia política com três diferentes leituras de alternativas e críticas ao desenvolvimento - e nessa breve introdução ao debate pós-estruturalista, os dois pontos que se objetiva confrontar serão elaborados a partir de um debate mais explícito com as tensões - e lutas hegemônicas - imbricadas em torno da natureza. Além disso, a fragilidade da democracia neoliberal será explorada considerando os conflitos e desigualdades na práxis dos afetados, atualmente e de maneira mais explícita, com a crise ecológica na América Latina. Por fim, a proposta de Bem Viver será analisada enquanto possível nova ordem.

Como visto na ecologia política de Gorz, Bookchin e Shiva, apesar dos aspectos distintos, o discurso ecológico não se enquadra na mera tecnicidade, confronta diretamente o quadro político vigente ao reivindicar o resgate do povo e da natureza para a centralidade da prática democrática. Ao falar de ecologia política, é necessário incorporar o discurso supracitado sobre o político e os desdobramentos atrelados à ele. Tudo é político. Toda ordem, ao se hegemonizar, exclui, temporariamente, outra, mas isso jamais será a afirmação de que não existem outras ordens viáveis. As denúncias da ecologia política nos motivam a confrontar as fragilidades e defeitos da ordem atual - política, econômica e social - a fim de construir algo mais justo, sustentável e igualitário.

Levando isso em consideração, ao se falar do contexto global e os discursos políticos e hegemônicos que vigoram, é inevitável nos encaminharmos para a análise das democracias neoliberais. Mesmo confrontado com sua instabilidade, o neoliberalismo hegemonizou-se no âmbito do capitalismo global enquanto um horizonte a ser seguido. Após a década de 70, marcada por governos autoritários, o período de redemocratização veio acompanhado do neoliberalismo na América Latina. Conforme David Harvey:

O neoliberalismo é em primeiro lugar uma teoria das práticas político-econômicas que propõe que o bem-estar humano pode ser mais bem promovido liberando-se as liberdades e capacidades empreendedoras individuais no âmbito de uma estrutura

institucional caracterizada por sólidos direitos a propriedade privada, livres mercados e livre comércio. (Harvey, 2014, p.12)

Todavia, como explorado por Wendy Brown em *Undoing the Demos* (2015), o neoliberalismo - “essa forma peculiar de razão que configura todos os aspectos da existência em termos econômicos” - está silenciosamente desfazendo os elementos básicos da democracia (Brown, 2015, p.17)². Além de acelerar e agravar o processo de destruição justaposto ao modelo de desenvolvimento capitalista. A própria história da ascensão neoliberal envolve também uma disputa por recursos naturais e, sobretudo, de manutenção de um poder elitista que precisa ser compreendido também em termos ecológicos. O neoliberalismo traz consigo um visão de mundo - entre discurso e poder - que reforça uma relação de dominação com a natureza e isenta de responsabilidades aqueles por trás da impulsão da crise ecológica. Os conflitos que cerceiam tal relação, humanidade e natureza, inclusive, foram ignorados pelos neoliberais de Mont Pèlerin (com a excessão tímida e contraditória de Karl Popper). Aliás, figuras como Friedrich Hayek e Milton Friedman impulsionaram uma reação anti-ecológica neoliberal, “ao não cessar de descreditar os alertas ecológicos que diziam respeito aos recursos e a vida sobre a Terra” (Audier, 2017, p.28). Contraditoriamente, a natureza e seus recursos estavam no centro da disputa neoliberal e seus ímpetos de universalização.

A América Latina, no entanto, está construindo, diante desse processo de neoliberalização, também, uma abordagem contra-hegemônica. O Bem Viver é o reflexo disso. Nascido enquanto um caminho para uma transformação civilizatória, é ancorado, especialmente, nas tradições indígenas equatoriana e boliviana, perpassando, inclusive, os meandros constitucionais dos dois países. O Bem Viver (ou *sumak kawsay* [kichwa], *suma qamaña* [aymara], ou, ainda, *nhandereko* [guarani]) tem ganhado destaque na pauta da esquerda latino-americana e, também, tece esforços para apontar os erros e limitações das teorias do desenvolvimento - “Crítica a própria ideia de desenvolvimento, transformada em uma entelúquia que rege a vida de grande parte da Humanidade - que, perversamente, jamais conseguirá alcançá-lo.” (Acosta, 2016, p.24) .

² Esse tópico visa demonstrar como o neoliberalismo representa, somente, um momento de maior sinceridade do capitalismo e não uma solução para as múltiplas crises das últimas décadas. Essa crítica de Brown abrange aquela marxista há muito já posta em questão, como o capitalismo mercantiliza todos os âmbitos da vida.

Todavia, como apontado por Alberto Acosta, “apenas colocar o Bem Viver na Constituição não será suficiente para superar um sistema que é, em essência, a civilização da desigualdade e da devastação” (*Ibid.*, p.25). Então, quais considerações podem ser tiradas a partir da proposta do Bem Viver?

3.1: A Luta Hegemônica em Torno da Natureza: entre o Discurso e o Poder.

As narrativas envolvendo o próprio significado de natureza revelam um duelo entre visões de mundo - expressam, por fim, relações de poder. Isto é, o significado por trás de natureza revela embates, ideologias ou a própria imagem do social. Certamente, não de forma tão simplista, como um quebra-cabeça que depois de montado apresenta uma imagem nítida. Ainda assim, explorá-lo é trazer fragmentos de uma história política, em que alguns interesses, demandas ou até crenças e ideologias ganharam destaque. Alguns desses fragmentos serão aqui trazidos a fim de progredirmos na dimensão subjetiva e objetiva que perpassa a dominação da natureza e, conseqüentemente, uma estrutura de poder.

Atualmente, pode-se dizer que o político e a política hegemônica operam com uma visão da natureza enquanto mero recurso, dicotomizada e apartada do humano. A financeirização da natureza percebe seus entes enquanto meras *commodities*. Segundo Catherine MacKinnon (2013, p. 236), “olhar o mundo objetivamente é objetificá-lo”. Embora as produções de MacKinnon estejam restritas, em especial, aos estudos feministas, e nada tenham a ver com ecologia política, defendo que essa lógica é aplicável ao quadro aqui apresentado. Discursos que significaram a natureza como mero objeto, ou recurso, falharam em perceber como a relação com a natureza foi construída em bases sociais e subjetivas.

Ou seja, a natureza, como conceito em disputa, acolhe, em seu interior, dinâmicas sociais que refletem conflitos, inclusive políticos, pela totalização de um discurso. O que é natureza é algo construído em articulações, resultado de discursos particulares que buscaram se universalizar, hegemônizar-se. Considerando ainda as produções pós-estruturalistas, é possível afirmar inclusive que o predomínio dessa visão de mundo (da natureza objeto e dicotômica) expressa a universalização de um discurso e a consolidação de uma estrutura de poder - e o resgate disso é um objetivo central para o debate da ecologia política.

O termo natureza dialoga com um lado subjetivo e outro objetivo/material. Primeiramente, marcado por uma diversidade e complexidade viva e impermanente demais

para caber em um punhado de palavras teóricas. Em segundo lugar, dependente de enredos e leituras - discursos - mais precisos que conduzam e representem a realidade. Portanto, o conceito deve ser articulado mantendo-se esse equilíbrio entre subjetividade e objetividade. Um que acolha a noção histórica e discursiva de construção, disputas e articulações no social, mas atenha-se, respeite e reconheça a faceta viva, integral e complexa do que é natureza.

Por que o resgate de natureza como um conceito em disputa e, ao mesmo tempo, um sujeito de direito é relevante para a ecologia política? É, entre outros fatores, a história não contada do termo que reproduz a relação de dominação e manutenção da ordem vigente. Ao mesmo tempo, a desconstrução do termo, esmiuçado dentro do possível da genealogia do discurso, permite a compreensão do que está imbricado em torno do conceito de natureza - quais relações de poder estão em jogo. Somente uma visão contra-hegemônica da natureza é o que pode reposicioná-la enquanto sujeito de direito e abrir os caminhos para uma transformação efetiva (que vá, inclusive, além de precedentes jurídicos e legais).

Freud descreveu a natureza como algo eternamente remoto, que nos destruiria - “com frieza, crueldade e implacavelmente” (*apud* Roszak, 2001 [1992], p. 57). Por vezes, isso foi tido como verdade. Justificando aquela contraposição entre “Homem” Versus Natureza, que invadiu o imaginário coletivo deixando poucas margens para uma relação mais saudável. Afinal, a dominação era promovida como questão de vida ou morte. Os discursos articulados em torno do conceito de natureza, como dito anteriormente, remontam à cultura, religião e, ainda, à política.

Ao falar, no entanto, dessa genealogia, a religião e a Revolução Agrícola exerceram um papel central na totalização desse discurso de dominação da natureza. Ainda referente à dominação da natureza, de acordo com Leiss (1994 [1972], p.12), é uma ideia intercambiável historicamente por controle da natureza ou conquista da natureza. A transição da humanidade de caçadores-coletores para camponeses trouxe mudanças sociais profundas (desde transformações arquitetônicas até as econômicas), mas também alterou o imaginário e a relação entre humanos e os demais seres. O avanço da técnica, a nova relação com animais e plantas (voltada, sobretudo, à domesticação dos mesmos), conflitos entre visões monoteístas e politeístas construíram os fundamentos do que é vivido hoje. A humanidade chegou a novos patamares de desenvolvimento social a partir do momento em que se dedicou ao cultivo de plantas específicas e à criação de alguns animais, mas, sempre, lidando com as intempéries da

natureza - que, supostamente, poderiam ser amenizadas com a devoção ao divino e o apelo constante à proteção dos mesmos.

Todavia, as diferentes leituras e visões de mundo sobre essa relação expressavam um conflito latente: o animismo, por exemplo, já ocupou uma posição hegemônica e considerava os interesses de diversos seres. Diferentemente, o cristianismo centrava sua adoração na imagem de um único Deus que deveria ser honrado acima de tudo e todos. O triunfo, embora momentâneo e precário, da lógica cristã é um fator que exerceu forte influência na visão de como deve operar a relação entre seres humanos e natureza. Conforme Lynn White (*apud* Leiss, 1994 [1972], p. 29), a herança cristã e ocidental permanece uma fonte de interpretação do mosaico intelectual de dominação da natureza, em que a destruição da visão pagã influenciou uma conduta de indiferença para com a natureza. O que Lynn White (1967) se propõe a fazer é buscar as raízes históricas da crise ecológica, nas quais encontra discursos, como o cristão, que percebem a natureza como algo criado para “servir o homem”. Em suas críticas à lógica cristã, White aponta que:

A despeito de Copérnico, todo o cosmos gira em torno do nosso pequeno globo. A despeito de Darwin, não somos, em nossos corações, parte do processo natural. Somos superiores à natureza, desdenhosos com isso, dispostos a usá-la para nosso menor capricho. Todo o conceito do bosque sagrado é estranho ao cristianismo e ao ethos do Ocidente. Por quase dois milênios, missionários cristãos têm cortado bosques sagrados, que são idolatrados porque assumem o espírito na natureza. (White, 1967, p.1206)

O Antigo Testamento é, de fato, marcado pelo discurso da superioridade humana: “Deus os abençoou: “Frutificai, disse ele, e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra.” ”(Gênesis, 1). Todavia, para além das subjetividades bíblicas, defendida por alguns como passíveis de interpretação, essa visão de mundo foi hegemônica nos séculos de conflitos e duelos caracterizados por uma postura de violência e aniquilação de outras religiões (ou também culturas) percebidas enquanto bárbaras ou demoníacas. A morte de milhares de mulheres na Idade Média, por exemplo, acusadas de bruxaria, expõe esse processo de violência - que se justificava pelo combate à heresia - mas que perseguia aquelas supostamente capazes de manipular o mundo natural. Quando, na verdade, o que estava em

disputa era, inclusive, o controle do conhecimento e poder atrelado à isso. Tratava-se de afirmar o seu controle sobre o mundo natural como o único legítimo - para, assim, manter estáveis as hierarquias sociais.

As empreitadas históricas, visando o avanço do cristianismo, embora por um longo período tenham sido descritas como missões civilizatórias, eram, em suma, a ampliação de uma estrutura política, econômica e social - tratava-se, novamente, da expansão de uma estrutura de poder; uma alicerçada no domínio e distanciamento da natureza. Não é possível mensurar a dimensão da incidência do cristianismo na atual crise ecológica, mas é possível localizá-lo como articulador de uma visão de mundo que contribui para uma conceitualização de natureza dicotomizada e apartada do humano e, ainda, sujeita à dominação. A trajetória histórica dessa expansão reflete a busca por totalização de uma visão de mundo, um duelo subjetivo e material também centrado em como o humano deve estar relacionado ao restante do mundo natural.

O avanço científico é outro ponto de forte influência nesse relacionamento e na construção do conceito de natureza, como já exposto por Vandana Shiva na crítica sobre a Revolução Científica e os princípios por trás do método iniciado com Bacon - também no primeiro capítulo que versa sobre o pensamento político. A crítica pode ser estendida a outros patronos da ciência moderna, como Descartes, cujo discurso defendia que os animais não possuíam uma alma, inteligência ou capacidade de sentir - prazer, dor ou qualquer outra coisa - e, se você atingisse um animal e este manifestasse algum choro, era somente o resultado dos seus mecanismos internos, assim como o relógio badala e emite um som (Spiegel, 1997, p. 24). A missão da ciência, entre outras coisas, era expandir o domínio sobre o mundo natural a serviço do homem.

De qualquer maneira, esse breve resgate da construção do conceito de natureza é, sobretudo, para destacar os conflitos envolvendo o mesmo - que, em suma, é um conceito em disputa. Ao mesmo tempo, é um conceito central para a humanidade por modelar todos os âmbitos de atividade e envolvimento. A tentativa de totalização de um discurso - de universalização - esconde uma visão particular que conseguiu se hegemonizar. Esse conceito tenta fixar algo que não é fixo (a natureza e, também, nossa relação e envolvimento com o mundo natural), mas assim fazendo gera uma leitura que incide sobre o mundo social, político e econômico - dotada de poder real, material. Essa fixação do que é natureza, cercada por uma

percepção reducionista, dicotômica e objetificada, gerará, invariavelmente, sofrimento para a humanidade e os demais seres vivos - essa é uma das denúncias mais relevantes da ecologia política. Além disso, a fixação de uma visão de mundo, em suma, nega a precariedade e contingência característica do social - sendo, fundamentalmente, contra o progresso e superação daquilo que não está funcionando bem.

Embora o conceito de natureza seja algo subjetivo, ele dialoga, invariavelmente, com um mundo vívido. Reivindicar a natureza enquanto um sujeito de direito implica em uma mudança de perspectiva, além do reconhecimento de outras visões de mundo. A desconstrução do conceito, percebendo-o, reforço, enquanto oriundo de disputas e construções, implica na compreensão do poder da ordem imaginada - o discurso que sustenta e legitima todo um sistema de relações, inclusive, institucionais. Mas também reivindicar a natureza enquanto um sujeito de direito, é colocar em cheque o atual sistema: A natureza não poderá mais estar a serviço do capital.

O precedente que considera os Direitos da Natureza de forma mais complexa foi aberto por constituições latino-americanas, dando início a uma mudança no paradigma jurídico e político. O caso do Rio Vilacamba, no Equador, é um dos grandes marcos dos Direitos da Natureza. Com base na Constituição do Equador, vigente desde 2008, em que a Natureza aparece enquanto sujeito de direito, dois cidadãos norte-americanos, residentes no Equador, representaram judicialmente um rio - este sendo o sujeito interessado da ação - apelando aos seguintes artigos:

Art. 10: As pessoas, comunidades, povos, nacionalidades e coletivos são titulares e gozam dos direitos garantidos na Constituição e nos instrumentos internacionais. A natureza estará sujeita aos direitos que a Constituição reconhece.

Art. 71: Natureza, ou Pacha Mama, onde a vida é reproduzida e realizada, tem o direito de ter sua existência plenamente respeitada, e à manutenção e à regeneração de seus ciclos de vida, estrutura, funções e processos evolutivos.

O rio vinha sofrendo processos de degradação, erosão e perda de fauna e flora aquática por conta de despejos de materiais de construção. A ação, ao fim protocolada, requeria que cessassem os despejos de escombros no rio, que o leito fosse restaurado e todos os detritos despejados fossem retirados (Gussoli, 2014, p.3). Esse é um exemplo de como pela primeira

vez a natureza é reconhecida judicialmente, não enquanto mero objeto a serviço humano, mas enquanto sujeito de direito (*Ibid.*, p.1).

Acerca da Constituição brasileira, também, está previsto a proteção ao meio ambiente, o combate à poluição, preservação das florestas, fauna e flora (*Vide* Art.23; inciso VI e VII) - cabendo à União, aos Estados, ao Distrito Federal e Municípios o cumprimento dessas atribuições e, se por ventura seja necessário, a representação jurídica em nome da natureza.

Todavia, as distinções entre essas constituições revelam perspectivas divergentes e de suma importância para compreensão da ecologia política. É possível afirmar que, de fato, a natureza já encontra respaldo na Constituição brasileira e, caso haja insuficiência de ação, basta ampliar o escopo de legitimados para representar a natureza e garantir sua preservação. Todavia, a proposta equatoriana, compatível com a postura da ecologia política, a fim de possibilitar não somente a mera representação jurídica da natureza, visa uma mudança paradigmática - um rompimento com a ordem vigente. Tradicionalmente, a Teoria do Direito vincula sujeito - titular de direitos - a personalidades físicas e jurídicas. Em última instância, percebe-se uma equivalência entre sujeito e pessoa (*Ibid.*, p. 6).

Ao confrontar essa lógica, espera-se uma aproximação entre sujeito, pessoa e natureza - não somente em âmbito jurídico. A natureza é colocada enquanto próxima da própria noção de sujeito e pessoa, não, por exemplo, equiparada a um objeto inanimado (como um livro). Tratar a natureza como sujeito de direito é ir além do debate sobre o conceito e até que ponto ela é uma construção social. Trata-se de observar outros entes que habitam o mundo e que existem enquanto agentes (sujeitos). Tal perspectiva sugere, inclusive, uma existência que independe do humano e deve ser legitimada. Como expõe Alberto Acosta sobre o reconhecimento equatoriano da natureza enquanto sujeito de direito:

Esta é uma postura biocêntrica que se baseia em uma perspectiva ética alternativa, ao aceitar que o meio ambiente - todos os ecossistemas e seres vivos - possui um valor intrínseco, ontológico, inclusive quando não tem qualquer utilidade para os humanos. (Acosta, 2016, p.28)

Diante disso tudo, o debate sobre a natureza como um conceito em disputa deve ser acompanhado da noção de sujeito de direito - almeja-se com isso a construção de uma relação que perceba a interdependência entre natureza e humanidade, no que diz respeito, também, às

estruturas de poder, mas que reforce a necessidade de uma relação de reciprocidade com os demais entes naturais. A história natural anda em paralelo com a história humana. Por mais que tentemos demonstrar como a dominação da natureza repercute na relação entre humanos, o essencial é romper com as dicotomias e reducionismos. Compreender a interdependência entre natureza e humanidade. Além disso, destacar como os discursos por trás dessa relação delineiam uma estrutura de poder social. É, em suma, caminharmos para a construção de uma ordem contra-hegemônica que responda à atual crise ecológica com seriedade e eficácia - levando em consideração qual visão de mundo deve operar no social.

Reconhecer a subjetividade da relação entre seres humanos e natureza é, talvez, para alguns, confrontar o que há de “natural” no mundo: seres humanos, em sua superioridade, como topo da cadeia alimentar e racionais que são, dispõem da natureza, a possuem, em um direito inato (concedido por atributo físico/mental ou divino). Todavia, a naturalização de comportamentos sociais está por detrás de uma série de contextos de opressão, exploração e dominação. Enquanto que em conjunto, opera-se um apreço ferrenho à cristalização do social. Pois fixar o social através de significados construídos facilita a apreensão e reprodução de um discurso hegemônico. Entretanto, compreender essas pretensas naturalizações, comumente travestidas de discursos universalizantes, é um passo inicial, além de fundamental, para a desconstrução das categorias de dominação e superação da crise ecológica. É preciso romper com determinismos, também, para vislumbrar uma nova ordem.

O capítulo anterior trouxe apontamentos contrários ao sistema capitalista e criticam, sobretudo, sua incapacidade de responder à crise ecológica com eficácia. Entretanto, atualmente, o mundo contemporâneo vem apostando em uma nova faceta do capitalismo que, supostamente, seria capaz de lidar com as crises desencadeadas no pós Segunda Guerra Mundial. A razão neoliberal, no entanto, é preciso dizer, também não confronta a estrutura que perpassa, reproduz e aprofunda a crise ecológica. A natureza não tem espaço dentro do sistema neoliberal.

3.2: A Razão Neoliberal: Manutenção da Ordem.

No que se refere à democracia, conforme Pierre Rosanvallon (2008, p. 2), a pluralidade de configurações políticas em que o termo é proclamado deixa uma dúvida no ar sobre o que é mesmo um regime democrático. Um consenso reside, talvez, na promessa democrática de que

esse sistema seria capaz de gerar igualdade e autonomia (ou liberdade) por meio da soberania popular, mas essa ambição encontra pouco respaldo na realidade dos ditos países democráticos (que vai desde o Cazaquistão até a Suíça). Provavelmente, seja, então, mais fácil apontar o que não é uma democracia, do que dizer o que, de fato, é uma democracia. Sobretudo, quando se considera a igualdade como um indicador.

Esse debate já vem sendo feito na medida em que aponta como a democracia, supostamente um sistema tão igualitário, convive com, ou possibilita, uma estrutura tão desigual. Os limites da democracia são trazidos à tona quando se considera, por exemplo, a compatibilidade da mesma com o neoliberalismo. A dita democracia, nessa perspectiva, está bem distante do seu sentido literal, governo do povo ou de muitos, pois sucumbe ora ao individualismo extremado ou à selvageria do mercado. Os limites da democracia também são apontados no debate sobre a eficácia da participação e da representação política na promoção de um governo igualitário.

Entretanto, como aponta Luis Felipe Miguel (2002, p. 483), a concepção de democracia está dividida em duas. Uma mais apegada à concepção grega de governo do povo e outra focada no processo eleitoral de escolha dos governantes. Ele adverte que, paradoxalmente, as duas abordagens carregam um grau de incompatibilidade. A eleição, por si só, rompe com uma ordem igualitária no momento que separa quem tem o poder de governar e o povo, de fato, não governa em nenhum momento.

De qualquer forma, é preciso lembrar que a democracia real envolve tensões e conflitos de maneira incontestável (Rosanvallon, 2008, p. 3). Essas tensões e conflitos podem ser observados tanto sobre a égide do sistema representativo e suas disfunções quanto na lógica inconciliável entre capitalismo e democracia (crítica presente no trabalho, supracitado, por exemplo, de Wolfgang Streeck). A crise ecológica, nesse processo de dominação e injustiças, irá revelar quão frágeis estão as bases da democracia contemporânea. Quando tida como um regime que promove igualdade na teoria, mas na prática ancora-se na dominação da natureza e, conseqüentemente, humana. Logo, é interessante, ou mais pertinente, para esse presente trabalho lidar diretamente com os limites da democracia, também, diante da crise ecológica. Irei abordar, então, aquilo que aparece como um empecilho ao exercício democrático e à superação da crise ecológica: a razão neoliberal. A faceta capitalista contemporânea que

radicaliza o vazio da promessa de geração de bem-estar social. Até mesmo porque o social é deixado de lado e o foco está na produção do bem-estar individual.

Esse diálogo pode ser feito com Wendy Brown, cujo foco, atualmente, é demonstrar como a democracia vem sendo minada pela razão neoliberal, como a autora assim faz em *Undoing the Demos* (2015). Dado que, o neoliberalismo assumiu um papel central que exerce influência em todas as esferas, sobretudo, concedendo um caráter econômico às coisas, em que, cada vez mais, o social encontra-se sujeito ao mercado (Brown, 2015, p. 79). Segundo a autora, essa conversão dos valores democráticos em econômicos ancora-se em diversos elementos, como a linguagem, cultura e hábitos em geral. Todavia, assim como o termo democracia, o neoliberalismo também demonstra certa imprecisão e ambiguidade diante dos contextos distintos nos quais o mesmo é empregado: “É globalmente onipresente, no entanto desunificado e não idêntico a si mesmo no espaço e ao longo do tempo” (Brown, 2015, p. 21).

Conforme Pierre Bourdieu, tal teoria é uma ficção matemática - ainda assim dotada de imenso poder discursivo - e também um projeto político: “Este projeto visa criar as condições sob as quais a “teoria” pode ser realizada e funcionar: um programa de destruição metódica de coletivos.” (1998). Ainda em suas palavras,

O movimento em direção à utopia neoliberal de um mercado puro e perfeito é possibilitado pela política de desregulamentação financeira. E é alcançado através da ação transformadora e, deve ser dito, destrutiva de todas as medidas políticas (das quais a mais recente é o Acordo Multilateral sobre Investimentos (MAI), destinado a proteger empresas estrangeiras e seus investimentos dos estados nacionais) que visam questionar toda e qualquer estrutura coletiva que possa servir como obstáculo à lógica do mercado puro: a nação, cujo espaço de manobra diminui continuamente; grupos de trabalho, por exemplo, através da individualização dos salários e das carreiras em função das competências individuais, com a conseqüente atomização dos trabalhadores; coletivos para a defesa dos direitos dos trabalhadores, sindicatos, associações, cooperativas; mesmo a família, que perde parte de seu controle sobre o consumo através da constituição de mercados por faixas etárias. (Bourdieu, 1998)

A razão neoliberal é aquela que, dentre outros processos, induziu a transformação do sujeito social no *homo oeconomicus*, uma categoria utilizada por Michel Foucault e também por Brown - é o triunfo de uma figura humana como o empreendedor de si mesmo. O *homo oeconomicus* de Foucault é dotado de interesses, os quais devem ser continuamente multiplicados, e suas escolhas egoístas são reflexo dessa forma de razão (não mais de suas

necessidades). Brown adverte que essa concepção de interesses não captura o ethos ou a subjetividade do sujeito contemporâneo neoliberal, pois o mesmo é fortemente subordinado “ao objetivo sobrevivente do crescimento macroeconômico em que o seu próprio bem-estar é facilmente sacrificado em prol desses propósitos maiores” (Brown, 2015, p. 83).

Esse sujeito contemporâneo neoliberal enredado, por exemplo, pela publicidade e propaganda, encontra-se dependente de um consumo e condições precárias de trabalho em um ciclo alienante, aquele abordado por André Gorz. Tal sujeito é levado a crer que isso é qualidade de vida, quando, na verdade, é o processo de manutenção do mercado e do viés desenvolvimentista de acúmulo de capital. A própria clareza das preferências desse sujeito é colocada à prova diante de um controle tão abrangente do mercado sobre suas vidas. Além disso, a percepção de liberdade é comprometida, transformada em liberdade de mercado - sinônimo de falta de regulação do Estado, que, contraditoriamente, submete os sujeitos a uma constante regulação, mas por parte do mercado. O avanço do capitalismo de vigilância, por exemplo, em que os dados são, atualmente, a porta para o poder político e crescimento econômico, representa essa perda de liberdade e aumento do controle social por parte do mercado. Não somente, mas o controle sobre os corpos pode ser visto com a neoliberalização da indústria alimentícia e do agronegócio, a qual contribui para sua dependência e adoecimento, mas que ao envenená-los garante, inclusive, a expansão de seus braços - como a indústria farmacêutica (não por acaso, Bayer e Monsanto, após uma fusão milionária, tornaram-se uma empresa só).

O processo de expansão neoliberal, acompanhado dessa mudança da percepção do sujeito e da noção de liberdade, estimula, concomitantemente, a competitividade auto-centrada e o individualismo extremo. O bem-estar social deixa de ser algo alcançado coletivamente para ser fruto de supostos esforços meritocráticos e mensurável a partir da capacidade de consumo e acumulação de capital - possíveis diante da liberdade de mercado. Como se o sujeito mais realizado fosse o melhor empreendedor. Não somente, mas o empreendedor bem sucedido, pilar e representante do mercado é, ao mesmo tempo, aquele com maior capacidade de decisão - por isso, o crescente envolvimento direto de empresários na política.

Um dos grandes problemas implicados nesse quadro neoliberal é, como apontado por Adrian Parr, que “o mercado livre é deixado para negociar o nosso futuro para nós” (Parr,

2013, p.17). O mercado concentra, de maneira ilusória, a possibilidade de uma boa vida e a sabedoria necessária para atingi-la. Incluso nisso, para alguns, até mesmo as soluções da crise ecológica. Algo que pode ser visto nas propostas de desenvolvimento sustentável ou no que Parr chama de capitalismo climático:

Outros líderes do movimento de sustentabilidade também vêem a mudança climática como uma excelente oportunidade para abrir o mercado a novas fontes de crescimento usando a crise climática como outro instrumento através do qual as políticas econômicas neoliberais podem ser reforçadas. William McDonough e Michael Braungart oferecem uma nova estrutura de design que o setor corporativo pode adotar para produzir *commodities* que sejam nutrientes biológicos e que sejam fabricadas sem o uso de materiais tóxicos. (Ibid., p.24)

Um defensor de uma perspectiva neoliberal de solução para a crise ecológica pode jurar que indivíduos são capazes de combater a mudança climática alterando algumas práticas pessoais de consumo verde, optando, por exemplo, pela instalação de painéis solares em suas casas, trocando as lâmpadas, comprando canetas reutilizáveis, entre outras medidas. Todavia, como muito bem questionado por Martin Luckas (2017), “você aconselharia alguém a bater as toalhas em uma casa em chamas? Trazer um mata-moscas para um tiroteio?”. Ainda em suas palavras:

Enquanto nos ocupamos com o esverdeamento de nossas vidas pessoais, as corporações de combustíveis fósseis estão tornando esses esforços irrelevantes. A decomposição das emissões de carbono desde 1988? Cem empresas sozinhas são responsáveis por impressionantes 71%. Você mexe com essas canetas ou esse painel; eles vão incendiando o planeta. A liberdade dessas corporações para poluir - e a fixação em uma resposta fraca no estilo de vida - não é por acaso. É o resultado de uma guerra ideológica, travada nos últimos 40 anos, contra a possibilidade de ação coletiva. (Luckas, 2017)

Não descarto, enquanto ecologista política, o valor embutido em atitudes isoladas. A cadeia de consumo e produção é sensível, em determinada medida, às mudanças de comportamento social. Atos, mesmo que isolados, possuem um caráter político e contribuem para articulações discursivas e materiais. Todavia, a profundidade possível de ser alcançada considerando essa via é de um limite insuficiente para a superação eficaz da crise ecológica.

Os indivíduos não são capazes de encarnar soluções para algo sistêmico e estrutural criado, inclusive, para a desvalorização das ações coletivas - como apontado também por Bourdieu.

Essa abordagem neoliberal, ainda, não é capaz de lidar com três dos problemas críticos que contribuem para o esvaziamento da democracia e agravamento da crise ecológica apontados pela ecologia política: 1) a crescente desigualdade e injustiça (que engloba a distribuição de riscos e impactos da crise ecológica); 2) o imaginário de financeirização da natureza e conseqüente sistema de dominação e exploração; 3) a perda de autonomia e soberania popular, com concentração do poder nas mãos do mercado.

Para bem da verdade, esses problemas, de forma mais ampla, são inerentes ao capitalismo. Todavia, como assinalado por Marx e Engels no Manifesto Comunista, “A burguesia não pode existir sem revolucionar continuamente os instrumentos de produção - ou seja, as relações de produção -, isto é, o conjunto de relações sociais.” (2016 [1848], p.47). O neoliberalismo faz parte desse processo de renovação parcial e autopreservação - é, além disso, a nova aposta amplamente defendida como propulsora do progresso. Por um lado, desafiar essa faceta é dar continuidade à crítica ao capitalismo, mas, ao mesmo tempo, responder às tentativas de manutenção e renovação que reproduzem em seu âmago o mesmo ciclo de destruição ecológica, dominação e exploração. É preciso apontar que o neoliberalismo não trará a solução para os problemas inerentes ao capitalismo.

As considerações de Naomi Klein, em *The Shock Doctrine* (2007), expressam a relevância de esclarecermos, inclusive, os problemas imbricados no processo contínuo de manutenção do capitalismo (que se vinculam, atualmente, à lógica neoliberal):

Os golpes, guerras e massacres para instalar e manter regimes pró-corporativos nunca foram tratados como crimes capitalistas, mas foram considerados como excessos de ditadores excessivamente zelosos, como frentes quentes da Guerra Fria e agora da Guerra ao Terror. Se os opositores mais comprometidos do modelo econômico corporativista são sistematicamente eliminados, seja na Argentina nos anos 1970 ou no Iraque hoje, essa supressão é explicada como parte da luta suja contra o comunismo ou o terrorismo - quase nunca como a luta pelo avanço do capitalismo puro. (Klein, 2007, p.20)

O avanço neoliberal na América Latina expressa com clareza os percalços condenáveis e comprometedores oriundos da consolidação dessa lógica que estabeleceu um padrão de

desenvolvimento. Iniciado com as experiências no Chile, Argentina e Uruguai - fortalecido após o Consenso de Washington - as diretrizes neoliberais acabaram por redimensionar as relações de dependência, desestruturar as políticas de substituição de importações e criar novas formas de vinculação da região à economia mundial (Martins, 2011, p.313). Essas experiências iniciais vinculadas a governos autoritários traziam metas de auxílio a países subdesenvolvidos, mas marcaram o período, entre 1980 e 2002, com a desarticulação do crescimento e aprofundamento das desigualdades:

(...) taxas de crescimento econômico medíocres para a região, a desnacionalização e destruição dos segmentos de maior valor agregado do aparato produtivo, o aprofundamento da superexploração do trabalho para suas formas mais graves e a deterioração ecológica foram os seus resultados. (Ibid., p. 315)

Não somente, mas, como explorado por Carlos Eduardo Martins, em *Globalização, Dependência e Neoliberalismo na América Latina* (2011),

A drenagem de recursos que se impõe à América Latina nos anos 1980 exigiu a obtenção de fortes saldos comerciais para financiá-los, o que vinculou os experimentos neoliberais a regimes autoritários. Estes impulsionavam amplamente a superexploração do trabalho, compensando os efeitos negativos da abertura comercial para a obtenção dos saldos necessários ao financiamento dos déficits em conta corrente, que cresciam junto com o endividamento externo. O Chile é a expressão mais consolidada desse neoliberalismo e impôs através do fascismo um brutal processo de superexploração da força de trabalho. (Ibid., p.317)

Um dos problemas supracitados, referente ao neoliberalismo e sua incapacidade de lidar com a crise ecológica, diz respeito a perda de autonomia e soberania popular. Esse ponto é explícito quando abordamos a geopolítica e a gestão de recursos naturais na América Latina. Com a concentração cada vez maior do poder nas mãos das grandes corporações, através das privatizações e desburocratização, diminui-se, conseqüentemente, o monitoramento estatal e a possibilidade de reivindicação e intervenção social nas diretrizes de controle dos recursos naturais e ocupação territorial. Por mais que sejam insuficientes, os mecanismos democráticos eleitorais submetem, minimamente, os governantes ao julgo popular. As grandes corporações, ao contrário, imunizam-se suficientemente bem dessas interferências e encontram jazigo nas próprias legislações que priorizam o viés do livre comércio. A onda de privatizações das

últimas décadas, acompanhada de uma postura extrativista em conjunto com a precarização do trabalho, concentra em poucas empresas o lucro oriundo de setores, como agronegócio e mineração, além de diminuir a carga de responsabilidade social das mesmas de maneira a aprofundar as desigualdades sociais e onerar a população com os impactos ambientais.

A perda de soberania popular também se concretiza no processo de globalização e abertura latino-americana para investimentos exteriores em áreas de grande relevância, principalmente, referente ao controle de recursos naturais. Como exposto por Monica Bruckmann,

A disputa global pelos recursos naturais e sua gestão econômica e científica, abre um amplo campo de interesse em conflito na região, evidenciando, no mínimo, dois projetos em choque: A afirmação da soberania como base para o desenvolvimento nacional e integração regional e a reorganização dos interesses hegemônicos dos Estados Unidos no continente, que encontra nos tratados bilaterais de livre comércio um dos principais instrumentos para debilitar o primeiro. (Bruckmann, 2016, p.25)

Essa lógica desenvolvimentista, como já abordado, carrega fortes traços de uma postura colonial de exploração e expropriação e os recursos naturais historicamente estiveram no centro dessa disputa - o domínio sobre esses recursos está vinculado ao poder material e simbólico das grandes nações, mas, também, refere-se ao bem-estar cotidiano das populações que encontram-se à mercê, sobretudo, das técnicas de manejo e seus impactos.

A crítica da ecologia política à manutenção e aprofundamento da desigualdade visa montar o quebra cabeça que expõe como o capital e a ideia de livre mercado surrupiam as oportunidades de uma vida ecologicamente saudável e justa. No contexto latino-americano isso pode ser observado por diferentes prismas: nas construções de hidrelétricas e expulsões de ribeirinhos e indígenas; no desmatamento acelerado com consequente destruição de fontes de subsistência e assoreamento dos rios; no agronegócio com suas práticas de contaminação do solo e águas. Entre esses, está ainda o controle e acesso à terra, uma fonte de poder político e econômico que, fundamentalmente, relaciona-se aos conflitos intensos nos países - sobretudo, envolvendo indígenas e latifundiários - à miséria, aos deslocamentos forçados para os centros urbanos e, em suma, à crescente desigualdade. Inclusive, a América Latina é a região com o maior nível de desigualdade quando o assunto é a distribuição de terras:

O coeficiente de Gini para terra - um indicador entre 0 e 1, onde 1 representa a maior desigualdade - é de 0,79 para a região como um todo, sendo 0,85 na América do Sul e 0,75 na América Central. Estes são níveis de concentração muito superiores aos observados na Europa (0,57), na África (0,56) ou na Ásia (0,55). (Guereña, 2016, p.21)

Os índices referentes à países isolados são ainda mais alarmantes: Paraguai, está em primeiro lugar, com o coeficiente de Gini em 0,93; seguido do Chile, 0,91; Colômbia e Venezuela, 0,88; e Brasil, 0,87 (Fonte: FAO (2011), PNUD (2011) e *Coalición Internacional para el Acceso a la Tierra* (2011); In: Guereña, 2016, p.22). Esse, no entanto, não é o único indicador possível para assimilação do nível da crise nesse âmbito. Os conflitos diretos também são fortes marcadores, pois o poder político e econômico envolvendo a terra se mantém, por muitas vezes, através da repressão e violência. Em 2015, dentre os dez países com maiores registros de assassinatos relacionados à terra e questões ambientais, sete deles estão na América Latina: Brasil (1º lugar, com 50 assassinatos em um ano), Colômbia (3º, 26); Peru (4º, 12); Nicarágua (5º, 12); Guatemala (7º, 10); Honduras (8º, 8); e México (10º, 4) (Relatório: *On Dangerous Ground*, 2016, p.9).

Os conflitos ambientais tornar-se-ão cada vez mais frequentes, em especial, diante da acelerada depredação dos recursos naturais necessários à manutenção da produção capitalista. O importante, no entanto, a ser salientado nessa leitura sobre a utopia da exploração em sua faceta neoliberal, é que ela caminha também na contramão dos pilares da ecologia política, incluso, dentre eles, a expansão da percepção de comunidade, seus direitos, sua soberania e vínculos. Não somente, mas contribui para o esfacelamento de qualquer ordem minimamente democrática ao reproduzir um sistema de exploração e desigualdade.

Como aludiu Achille Mbembe (2016), “Em um mundo centrado na objetivação de todos e de todo ser vivo em nome do lucro, a eliminação da política pelo capital é uma ameaça real.”. Com isso, Mbembe faz uma crítica especial ao que chama de bifurcação entre democracia e capital, dizendo ser essa uma ameaça para a atual civilização (Mbembe, 2016). De fato, quando se pensa no que foi exposto acima, os ditames do capital criam um ciclo que não pode ser conciliado com o bem-estar natural e, conseqüentemente, humano, promovendo uma situação que se agrava diariamente, por exemplo, nos montes de lixo e poluição das águas e ar. Sobre a política, diria que o maior risco à mesma é pressupor que estamos fadados a essa lógica do capital, sendo a mesma a melhor e única alternativa. Cristalizando, assim,

comportamentos como de dominação da natureza. É preciso, justamente, reconhecer o político que perpassa essa relação e, assim fazendo, entender a precariedade e contingência disso - a possibilidade de rearticulação e reinvenções.

3.3: O Bem Viver e a Resistência Latino-americana.

Um feito do neoliberalismo é ter se consolidado como uma razão matemática e, supostamente, distante de projetos utópicos. Tal falácia leva a necessidade de reforçá-lo enquanto um projeto político, construído a partir de discursos particulares que se hegemonizaram, para atestar também sua vulnerabilidade. Uma que estará presente em qualquer cenário político - aquela que submete toda ordem aos efeitos do tempo e rearticulações sociais. A ordem capitalista, em geral, atualmente vigente e fortemente endossada, por mais que pareça indissolúvel diante de sua amplitude, está fadada ao fracasso. Não somente pelas crises consecutivas e acelerado processo de destruição ambiental, mas, também, pura e simplesmente, pelo transcorrer dos dias que demonstram o fracasso humano em tentar fixar um social que é, em sua essência, como já dito, contingente e precário. Resta, diante disso, após compreender inclusive os limites de tal ordem, nos questionarmos: qual nova ordem é almejada? Sobretudo, qual é capaz de lidar com os problemas contemporâneos e, obviamente, com a crise ecológica?

O Bem Viver emerge, justamente, enquanto uma visão de mundo contra-hegemônica que busca a reconstrução da política em torno das relações humanas e naturais como um todo integrado. O conceito vem tomando popularidade, por exemplo, entre a esquerda latino-americana (No Brasil, o Partido Socialismo e Liberdade [PSOL] usou o conceito durante as eleições presidenciais de 2018 em sua proposta de governo). Todavia, sua introdução real aconteceu na nova Constituição do Equador de 2008 e na Bolívia, a partir de 2009, o conceito vem relacionado à noção de Pachamama também no texto constitucional. Essa entrada constitucional vem traçar o objetivo social a ser seguido pelo Estado e pelo restante da sociedade (Boff, 2009). Confrontando, inclusive, indicadores tão caros ao capitalismo, como o Produto Interno Bruto (PIB), ao instituir uma meta antagônica que se baseia na suficiência.

Em diversos pontos da Constituição equatoriana, o conceito aparece em destaque construindo o que seria o regime e direitos do Bem Viver. O mesmo é utilizado para descrever uma nova forma de convivência cidadã, mas, também, enquanto parâmetro para um novo

regime de desenvolvimento. Aliás, aparece enquanto dever do Estado: “Planejar o desenvolvimento nacional, erradicar a pobreza, promover o desenvolvimento sustentável e a redistribuição equitativa de recursos e riqueza, para alcançar o Bem Viver.” (Equador. Constituição, Art.3, 2008). Fazendo oposição à expansão neoliberal com sua sequência de privatizações, institui também que: “O direito humano à água é fundamental e inalienável. A água constitui patrimônio nacional estratégico para uso público, inalienável, imprescritível, inatingível e essencial para a vida.” (*Ibid.*, Art.12). A preservação do meio ambiente, com conservação dos ecossistemas e biodiversidade, a prevenção e recuperação dos espaços naturais degradados, é declarada como interesse público e vinculada aos esforços de garantia da igualdade e da inclusão social. Desde o modelo educacional, formas de produção, até as práticas de segurança alimentar devem ser norteadas pelo princípio do Bem Viver.

Já na Constituição da Bolívia, o Bem Viver aparece de forma mais tímida, ainda assim, consta como dever do Estado promover princípios ético-morais de uma sociedade plural, sob a forma do *Suma Qamaña - vivir bien* ((Bolívia. Constituição, Art.8, 2009). O que envolve a possibilidade uma vida em um ambiente saudável, com manejo e aproveitamento adequado dos ecossistemas. O modelo econômico e a educação também apresentam-se norteados à promoção do Bem Viver.

De maneira geral, a proposta do Bem Viver resgata discursos e princípios de grupos marginalizados a fim de traçar um caminho para uma transformação civilizatória - sobretudo ideais adjacentes à cultura indígena andina e amazônica. Todavia, outras vozes estão se somando e construindo as diretrizes do Bem Viver; dentre elas estão ecologistas e feministas, por exemplo. Trata-se, sobretudo, de uma proposta que visa expandir a percepção de comunidade e seus ideais de bem-estar. É importante ressaltar, no entanto, seu caráter ideológico e pragmático ainda em construção que, por sua vez, já demonstra compatibilidade com outras formas de pensamento, como o ecossocialismo. Seu conteúdo aproxima-se também da “noção de “bem comum da humanidade” desenvolvida pela Organização das Nações Unidas (ONU) em suas práticas internacionais, motivada justamente pela crise e esgotamento do sistema capitalista” (Nogueira e Dantas, 2012, p.35). Bruckmann afirma que:

O significado de “bem viver” transcende a visão econômica da terra como um meio de produção, para colocá-la no lugar do espaço territorial onde a vida acontece, onde a memória coletiva dos povos e a história das civilizações originais estão

entrelaçadas, cujo processo, todavia, continua a marcar o cotidiano das comunidades indígenas e camponesas da América Latina. Assim, estabelece-se uma relação profunda entre a comunidade e a terra, entre o homem e a natureza, respaldada pelas constituições do Equador e Bolívia, quando reconhecem a integralidade do território indígena e o direito ao uso e aproveitamos dos recursos naturais nesses territórios, assim como o direito à consulta e participação dos povos indígenas na gestão da exploração dos recursos naturais. (Bruckmann, 2016, p.33)

Esse marco legal, segundo a autora, cria condições para a construção de novos mecanismos de gestão social do recursos naturais e redução, conseqüentemente, dos conflitos que giram em torno desses territórios - as novas constituições Plurinacionais revelam uma estratégia distinta frente aos recursos naturais que pode ser sintetizada nos seguintes pontos:

- Garantir o controle do Estado sobre a cadeia produtiva dos recursos naturais estratégicos; direção da exploração, aproveitamento, industrialização, transporte e comercialização (ver Artigo 351 da Constituição Política da Bolívia);
- Garantir a participação do Estado nos benefícios do aproveitamento dos recursos naturais em proporção não menor aos das empresas que os exploram. (Ver Artigo 408 da Constituição do Equador);
- A proteção do conhecimento e da propriedade intelectual sobre produtos obtidos do conhecimento coletivo associado à biodiversidade nacional, medicina tradicional, etc. (Ver Art. 30 e 381 da Constituição Política da Bolívia e 402 da Constituição do Equador);
- Promover a industrialização dos recursos naturais para superar a dependência da exportação de matérias-primas (ver art. 311 e 319 da Constituição Política da Bolívia);
- Garantir e promover a gestão social dos recursos naturais (ver art. 343, 349, 351 da Constituição da Bolívia e art. 395 da Constituição do Equador). (Bruckmann, 2016, p.35)

Como pode ser percebido nos pontos acima, o Bem Viver não está dissociado de um tipo de aposta desenvolvimentista. Não se trata de uma proposta ilusória que negue, por exemplo, a dependência de recursos naturais para a sobrevivência humana. Do contrário, é, precisamente, uma que ao enxergar tamanho vínculo, dispõe-se a criar novos parâmetros de relação - o que implica em uma economia alternativa que esteja relacionada aos princípios que devem reger uma sociedade ecológica, justa e igualitária. É, dessa maneira, uma reavaliação estratégica e política de como responder à perda de autonomia e soberania

popular, à crescente desigualdade e exploração social (também no quesito ecológico) e ao padrão de destruição perante a natureza. A proposta do Bem Viver reconhece uma dimensão material do conflito que é irremediável.

Todavia, em sintonia com as propostas previamente citadas da ecologia política, o Bem Viver confronta as teorias do desenvolvimento e demonstra sua incompatibilidade com o sistema capitalista ao privilegiar categoricamente os Direitos Humanos e os Direitos da Natureza. É uma alternativa que reforça o debate sobre produção e consumo, de maneira a compreender como esses elos se relacionam com os recursos naturais e a promoção da igualdade social - além disso, próximo ao defendido por André Gorz, confronta como a técnica pode ser subvertida para abandonar o ciclo de reprodução da desigualdade, alienação e exploração. Sendo assim, as propostas de ações concretas do Bem Viver, na América Latina, apostam em alternativas pós-extrativistas, “que implicam redução drástica da exploração de minérios, de petróleo e de monoculturas; encarar a energia como bem comum, como parte dos direitos coletivos, e não como mercadoria; desenvolver a agroecologia em lugar da agricultura industrial/química.” (Schütrumpf [org.], 2015, p.105).

A despeito dos fortes indícios que apontam as catástrofes geradas pela aposta desenvolvimentista e capitalista, é preciso reconhecer a resiliência discursiva por trás desse modelo. A ideia de bem-estar social alcançada através da expansão desenvolvimentista - em nível pessoal podendo ser medida pela capacidade de consumo - enraizou-se no imaginário social de uma parte significativa do globo. Eventos marcantes como o rompimento de barragens no Brasil, por exemplo, as recentemente ocorridas em Mariana, em novembro de 2015, e Brumadinho, em janeiro de 2019, ambos em Minas Gerais, dificilmente são associados ao sistema vigente - mas como eventos pontuais ocasionados por descuido de empresas isoladas.

Dado o exposto, a relevância do Bem Viver está, sobretudo, na centralidade atribuída à natureza. O político, dimensão que jamais será erradicada no social, como explorado ao longo do trabalho, estará permanentemente em diálogo com a natureza. Afinal, os seres humanos são parte e integram a natureza. Não simplesmente, mas a estrutura de poder social, econômico e político, está historicamente relacionada e sustentada pela relação mantida com a natureza. A leitura e reconhecimento do que é natureza incide e determina o que é o social. O que o Bem Viver traz de inovação é a tentativa de construção de uma política que enxergue

essa interdependência, mas, também, todos os outros elos de dominação e exploração social que podem ser desfeitos em uma ruptura com a ordem vigente e valorização de visões de mundo contra-hegemônicas. O Bem Viver ainda é um conceito em disputa, mas o seu potencial é revolucionário, resta saber quais serão as estratégias de articulação e mobilização.

• Conclusão

Esse percurso foi trilhado a fim de demonstrar, de maneira mais ampla, como a natureza deve ser incluída como sujeito da reflexão política. O intuito inicial dessa pesquisa era responder por que a ecologia política é tida como uma política de emancipação. Logo, para isso, não era suficiente apresentar uma mera descrição dos apontamentos que giram em torno da ecologia política. Durante séculos, o pensamento político ocidental foi construído de uma maneira que deixasse o conceito de natureza obscurecido pela vontade de fazer determinado sistema legítimo. Não somente, o conceito sequer era problematizado e, ainda assim, frequentemente servia de fundamento para considerações de extrema relevância: como a própria concepção do que é política e os meandros do poder.

Diante disso, antes mesmo de entrar no debate sobre ecologia política, é preciso compreender a inseparabilidade entre o político e a natureza (na teoria e práxis política). O primeiro capítulo resgatou alguns autores centrais do pensamento político ocidental para demonstrar essa dialética que há muito já existe - todavia, trespassada por uma simplificação grosseira e enviesada. Aristóteles reconhece como inerente à natureza o movimento e a mudança, mas, contraditoriamente, sugere uma fixação do social em categorias de hierarquia que são baseadas, justamente, na cristalização da natureza humana. A escravidão, portanto, é legítima, pois aqueles submetidos ao poder de outrem carregam em seu âmago uma finalidade pré-definida por natureza - a de servir. O movimento e a mudança levam a um fim. Esse, em sua concepção, é algo cristalizado e justifica toda uma narrativa política. A lógica aristotélica vai persistir em diferentes abordagens, como na obra de Tomás de Aquino - esse último, no entanto, vincula o natural à Deus.

Apesar das variações na narrativa, o social é simplificado em essencialismos e determinismos que se ancoram na percepção restrita do que é natureza. Até mesmo Rousseau, que vincula a desigualdade à origem da propriedade privada (em que a ordem social fundamenta-se em convenções, não advém da natureza), incorre em contradições ao afirmar que existe uma hierarquia familiar que é natural. Há um deslizamento entre natureza e condição humana, entre natural e político. Não é de se espantar, afinal, um dos intuitos do trabalho era demonstrar que, de fato, o mundo social e natural estão imbricados. Todavia, essa confusão discursiva e perceptiva sobre natureza e política carece de mais atenção.

Sobretudo a partir da década de 70, um momento de efervescência política e social, esse vínculo fica mais explícito. É quando o debate sobre ecologia e ambientalismo ganha substância. Os anos de incertezas, diante de diversos fracassos políticos e econômicos, direcionaram a atenção para os questionamentos sobre conservadorismo e liberdade. Como dito por Audier, havia um receio de que a sociedade ecológica estivesse em contraposição aos anseios de uma sociedade aberta. Todavia, essa contraposição não era capaz de considerar o potencial emancipador da ecologia política, tampouco o potencial destrutivo do que era tido como horizonte de realização da sociedade aberta - o capitalismo neoliberal.

A ecologia política traz como crítica o modelo de desenvolvimento capitalista e a estrutura de exploração, dominação e destruição subjacente à ele (no que tange à natureza e humanidade - afinal, estão eles interconectados³). Como dito por Beck, é o encontro da sociedade da escassez com a sociedade de riscos. Para dar uma visão panorâmica das questões e possibilidade suscitadas pela ecologia política, destaquei três autores com abordagens distintas, mas correlacionadas (André Gorz, Murray Bookchin e Vandana Shiva).

Gorz aponta a incapacidade do capitalismo de reagir às crises sem onerar as populações mais vulneráveis e, de fato, solucioná-las, também no quesito ecológico. Boa parte disso deve-se, como explicou Streeck, à impossibilidade de conciliar livre mercado e direitos sociais simultaneamente e com a mesma ênfase. Além disso, Gorz segue sua argumentação apontando como o crescimento, horizonte de realização das necessidades, na verdade, recria escassez e desigualdades. A crise de superacumulação e reprodução demonstram a necessidade de mudança da lógica dos instrumentos. O autor aposta que uma mudança da ordem material levará à social. As novas tecnologias devem, entre outros pontos, priorizar a autonomia das coletividades locais e regionais e, também, serem controláveis pela própria vizinhança.

O sistema econômico e político vigente cria uma estrutura de subserviência de todas as formas de vida ao processo de produção e consumo. Na vida humana, isso se torna explícito na relação do tempo e trabalho. Na medida em que a dependência do consumo aumenta, a vulnerabilidade à exploração no trabalho segue em ascensão. A racionalidade econômica

³ Em alguns momentos, dou continuidade à separação entre natureza e humanidade para facilitar a compreensão da argumentação. Mas, de fato, essa dicotomia está por trás da estrutura de dominação que almejamos desconstruir. Todavia, o diálogo não pode estar apartado do seu contexto. Intenta-se defender a natureza enquanto sujeito de direito, mas também ter a humanidade como projeto. Demonstrando a inseparabilidade e co-dependência do estado de bem estar de tudo aquilo que é natural.

alterou a categoria do suficiente, quebrando, inclusive, esse elo entre trabalho e necessidade. Para o mesmo, o decrescimento é a forma correta de administração da crise ecológica. Não se trata de uma postura reformista, mas revolucionária.

Bookchin reforça a importância de enquadrarmos o contexto ecológico na categoria de dominação, para assimilarmos como a crise reproduz a mesma estrutura e, ainda, como um projeto de emancipação deve lidar com o todo político que está subjacente. Não se trata de uma mera transformação técnica - a dominação, em todas as suas formas, deve ser confrontada: "...a dominação dos jovens pelos velhos, de mulheres por homens, e de homem por homem em todas as formas - deve ser removida se queremos eliminar o próprio conceito de natureza como um mero "objeto"..." (Bookchin, 1978, p. 89). Por conseguinte, o autor propõe o que chama de Ecologia Social, vinculada ao ecoanarquismo, que visa refutar a ideia de que o desenvolvimento social ocorre às custas da natureza. O Estado, a seu ver, é um alicerce da reprodução da violência. Portanto, a saída do contexto crítico dirige-se para uma democracia direta, descentralização urbana, uma medida maior de auto-suficiência, auto-empoderamento baseado em formas comunitárias de vida social.

Vandana Shiva é uma das vozes de destaque nessa dissertação. O lugar de fala subalterno e uma vida dedicada às questões ecológicas, na prática cotidiana e na produção teórica, demonstram com acurácia um processo crítico que tem suas raízes em práticas coloniais e patriarcais. O desenvolvimento é, na verdade, em especial para o sul global, um mau desenvolvimento - amparado por práticas de expropriação, exploração e destruição. A economia de mercado esgota as possibilidades da economia de sustento, por exemplo, ao desmatar as florestas, fonte de subsistência de milhares de pessoas, e, também, no processo de patentear a biodiversidade.

O ônus desse sistema recai drasticamente sobre as vidas de quem está na base da pirâmide social. Por isso, Shiva dá seguimento ao debate sobre dominação, mas com foco nas desigualdades de gênero. Há um recorte interseccional quando se considera impacto, adaptabilidade e vulnerabilidade às questões ambientais e as mulheres, principalmente, sofrem com as condições e carga de trabalho, doenças e exclusão das tomadas de decisão. A autora sugere a construção da Democracia da Terra, cujo foco é a promoção da economia de sustento e preservação da economia da natureza

Uma distinção relevante nesse trabalho é aquela feita por Chantal Mouffe acerca do político e da política: a primeira dimensão jamais será erradicada - é a dimensão ontológica do antagonismo - enquanto a segunda, é o conjunto de práticas e instituições cujo objetivo é organizar a coexistência humana (Mouffe, 2014, p.16). Por dois motivos essa distinção ganha centralidade, por reforçar a abrangência e conexão do político com a natureza e, também, por demonstrar o processo de construção das ordens sociais e, conseqüente, precariedade e contingência do mesmo. Toda ordem há de mudar. Resta sabermos quais articulações nos levaram mais perto da ordem almejada e para longe daquela com potencial anti-democrático e destrutivo. O próprio conceito de democracia reconhece o caráter construtivo e impermanente do social - não é um sistema natural e divino, é algo, continuamente, construído.

No que se refere às construções sociais, o próprio conceito de natureza é um que está em disputa. Uma breve genealogia discursiva do mesmo é capaz de mostrar como o mesmo foi manipulado, não só pelo pensamento político ocidental, para sustentar toda uma história de poder e política. O próprio debate encabeçado pela ciência visava o controle de uma narrativa sobre o mundo natural e os conhecimentos que poderiam ser utilizados a serviço do homem (o foco, certamente, não estava na humanidade como um todo). É uma história sobre conflitos reais. Dessa maneira, o diálogo sobre a natureza demonstra como este é um conceito em disputa, mas que deve ser acompanhado da noção de sujeito de direito. Isso pois, a construção de uma relação que perceba a interdependência entre natureza e humanidade, no que diz respeito, também, às estruturas de poder, deve ser acompanhada da necessidade de uma relação de reciprocidade com os demais entes naturais.

Os autores acima criticaram a incapacidade do capitalismo de responder à crise ecológica e construir uma democracia igualitária e justa. Todavia, nas últimas décadas, o neoliberalismo emergiu enquanto nova faceta de solução. Antes de falar do novo, então, é preciso apontar como essa lógica é mais do mesmo processo que deu origem à crise ecológica. O neoliberalismo não é capaz de responder com eficácia aos problemas apresentados pela ecologia política: 1) a crescente desigualdade e injustiça (que engloba a distribuição de riscos e impactos da crise ecológica); 2) o imaginário de financeirização da natureza e conseqüente sistema de dominação e exploração; 3) a perda de autonomia e soberania popular, com concentração do poder nas mãos do mercado.

Logo, o trabalho de construção de novos horizontes e estratégias é um inerente ao processo de resposta à crise ecológica. O Bem Viver é essa visão de mundo contra-hegemônica que busca a reconstrução da política em torno das relações humanas e naturais como um todo integrado. Um projeto que já tem respaldo constitucionais na Bolívia e Equador, mas estende-se às práticas de transformação social práticas, através, por exemplo, da agroecologia e alternativas pós-extrativistas. O Bem Viver é um projeto ainda em construção e disputa. Todavia, já é um que traz centralidade ao debate ecológico e às questões persistentes de aprofundamento da desigualdade.

De qualquer forma, o caráter político da crise ecológica impede que as soluções venham da ciência ou de meras transformações técnicas. Inclusive, a teoria política deve realocar a natureza para a centralidade dos debates que falam sobre a própria noção de democracia. O contexto ecológico revela a estrutura do político e a compreensão disso está vinculada a um potencial emancipador.

• Bibliografia

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. Autonomia Literária/Editora Elefante. 2016.

_____, Alberto; e BRAND, Ulrich. *Pós-extrativismo e decrescimento: saídas do labirinto capitalista*. Tradução de Tadeu Breda. Autonomia Literária/Editora Elefante. 2018.

ALKON, Alison Hope and AGYEMAN Julian (edit). *Cultivating food justice : race, class, and sustainability*. The MIT Press. 2011.

AQUINO, São Tomás de. *Suma de Teología*. Parte I-II.— 2ª ed. - Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. - 2ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AUDIER, Serge. *La société écologique et ses ennemis: pour une histoire alternative de l'émancipation*. Paris, Éditions La Découverte. 2017.

BECK, Ulrich. *Sociedade de Risco: Rumo a uma outra modernidade*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2011.

BIEHL, Janet. *Ecology or Catastrophe: The Life of Murray Bookchin*. New York: Oxford University Press. 2015.

BOFF, Leonardo. *¿Vivir mejor o «el buen vivir»?*. Disponível em: <http://www.otrodesarrollo.com/buenvivir/buenvivir_leonardoboff.pdf>. Acesso em: 16 de maio 2019. Publicado em: 30 de março de 2009.

BOOKCHIN, Murray. *Ecology and Revolutionary Thought*. [1965] Reprinted with permission from *Post-Scarcity Anarchism*, 1971. Ramparts Press, Palo Alto, California. "Introduction" written December. 1978.

_____, Murray. *Ecologia Social e Outros Ensaios*. (organização e prefácio Mauro José Cavalcanti) - 2.ed. Rio de Janeiro; Rizoma, 2015.

_____, Murray. *The Ecology of Freedom: The emergence and dissolution of hierarchy*. Oakland, CA: AK Press. 2005

_____, Murray. Book Review. *André, Gorz: Ecology as Politics*. Telos: Critical Theory of the Contemporary 46:177, 1980.

BOURDIEU, Pierre. *Utopia of Endless Exploitation: The essence of neoliberalism*. Le Monde Diplomatique. December, 1998.

BRATTON, Susan Power. *Luc Ferry's critique of Deep Ecology, Nazi Nature Protection Laws and Environmental Anti-Semitism*. ETHICS AND THE ENVIRONMENT Vol. 4, Nº 1, 1999.

BROWN, Wendy. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books. 2015.

BRÜGGEMEIER, Franz-Josef; CIOC, Mark; ZELLER, Thomas. *How Green Were the Nazis? Nature, Environment and Nation in the Third Reich*. Athens: Ohio University Press, 2005.

CRENSHAW, Kimberlé. *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero*. Estudos Feministas 1/2002.

COLLINS, Patricia Hill. *Intersectionality's Definitional Dilemmas*. Annual Rev. Sociol. 2015.

DOBSON, Andrew. *Green political thought*. 4th Edition. New York. Routledge Taylor & Francis Group. 2007 [1990].

FELLI, Roman. *Les deux âmes de l'écologie: une critique du développement durable*. Paris: L'Harmattan. 2008.

FERRY, Luc. *The New Ecological Order*. 1992. IN: HUDSON, Laura. "The Political Animal: Species-Being and Bare Life." *Mediations* 23.2. 2008.

_____, Luc. *A Nova Ordem Ecológica: A árvore, o animal e o homem*. Tradução de Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Difel. 2009 [1992].

GAARD, Greta. *Living Interconnections with animals and nature*. In: *Ecofeminism: women, animals, nature*. Edited by: Greta Gaard. Philadelphia: Temple University Press. 1993

GORZ, André. *Capitalism, Socialism, Ecology*. Translated by Martin Chalmers. London: Verso. 2012 [1991]

_____, André. *Critique of Economic Reason*. Translated by Gillian Handyside and Chris Turner. London: Verso. First Published as *Métamorphoses du Travail*. 1989 [1988]

_____, André. *Ecology as Politics*. Translated by Patsy Vigderman and Jonathan Cloud. London, South End Press. 1987 [1980].

_____, André. *Ecológica*. São Paulo: Annablume Editora. 2010.

GUEREÑA, Arantxa. *Desterrados: Tierra, poder y desigualdad en América Latina*. Dirección de Stephanie Burgos. Oxfam Internacional: Noviembre, 2016.

HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. Tradução de Adiar Sobral e Maria Stela Gonçalves. 5ª ed. - São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. First published as *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical* [1651]. Enhanced Media Publishing. 2016.

INGOLD, Tim. *Being Alive: essays on movement, knowledge and description*. New York, Routledge. 2011.

IPCC: *Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability*. Part A: Global and Sectoral Aspects. Contribution of Working Group II to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Cambridge University Press. 2014.

KLEIN, Naomi. *The shock doctrine: the rise of disaster capitalism*. New York: Metropolitan Books. 2007.

_____, Naomi. *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate*. - Toronto, Published by Alfred A. Knopf Canada. 2014.

LANG, Miriam. *Alternativas ao Desenvolvimento*. - In: *Descolonizar o Imaginário: Debates sobre o pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. Org. DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge. Tradução de Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo. 2016.

LATOUCHE, Serge. *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. Tradução de Claudia Berlinder.- São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

LATOUR, Bruno. *Politics of nature : how to bring the sciences into democracy*. - Translated by Catherine Porter. London. Harvard University Press. 2004.

LEISS, William. *The Domination of Nature*. London. McGill-Queen's University Press. 1994 [1972].

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. São Paulo, Editora Martin Claret Ltda. 2002.

LÖWY, Michael. *O que é ecossocialismo?* - 2 ed. São Paulo : Cortez, 2014.

LUCKAS Martin. *Neoliberalism has conned us into fighting climate change as individuals*. The Guardian, 17 de julho de 2017 [<https://www.theguardian.com/environment/true-north/2017/jul/17/neoliberalism-has-conned-us-into-fighting-climate-change-as-individuals>]. Acessado em: 2 de abril de 2019.

MARCUSE, Herbert. *Counterrevolution and Revolt*. Boston, Beacon Press. 1972.

MARTINS, Carlos Eduardo. *Globalização, Dependência e Neoliberalismo na América Latina*. - São Paulo: Boitempo, 2011.

MBEMBE, Achille. *A era do humanismo está terminando*. Publicado Originalmente no Mail & Guardian, 2016. Tradução de André Langer. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/564255-achille-mbembe-a-era-do-humanismo-esta-terminando%3E>. Acessado em: 29 de janeiro de 2018.

MEYER, John M. *Political nature : environmentalism and the interpretation of Western thought*. - London, The MIT Press. 2001.

MIES, Maria e SHIVA, Vandana. *Ecofeminism*. New York: Zed Books. [1993] 2014.

MIES, M. “*Liberación del consumo o politización de la vida cotidiana*.”. Mientras Tanto, Barcelona, n. 48, p. 73, 1992. IN: LÖWY, Michael. *O que é ecossocialismo?* - 2 ed. São Paulo : Cortez, 2014.

MIGUEL, Luis Felipe. *A Democracia Domesticada: Bases Antidemocráticas do Pensamento Democrático Contemporâneo*. DADOS - Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Vol. 45., nº 3, 2002.

_____, Luis Felipe (org.). *O Nascimento da Política Moderna: de Maquiavel a Hobbes*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

_____, Luis Felipe. *Desigualdades e democracia: o debate da teoria política*. 1ª ed. - São Paulo: Editora Unesp, 2016.

_____, Luis Felipe. *Trabalho e Utopia: Karl Marx, André Gorz, Jon Elster*. Porto Alegre: Editora Zouk. 2018.

MILL, John Stuart. *Princípios de economia política*. Vol II. São Paulo: Nova Cultura. 1996. In: ACOSTA, Alberto; e BRAND, Ulrich. *Pós-extratativismo e decrescimento: saídas do labirinto capitalista*. Tradução de Tadeu Breda. Autonomia Literária/Editora Elefante. 2018.

MORIN, Edgar; LEFORT, Claude; CASTORIADIS, Cornelius. *Maio de 68: A Brecha*. Tradução de Anderson Lima da Silva e Martha Coletto Costa. Autonomia Literária, 2018.

MOUFFE, Chantal. *Agonística: pensar el mundo políticamente*. - 1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contente; e DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. *O Sumak Kawsay (Buen Vivir) e o Novo Constitucionalismo Latino-Americano: Uma proposta para concretização dos Direitos Socioambientais?* - Anais do Universitas e Direito: PUCPR, 2012.

On Dangerous Ground: 2015's deadly environment: the killing and criminalization of land and environmental defenders worldwide. Global Witness. Report: June, 2016.

PACHECO, Tania e FAUSTINO, Cristiane. “*A Iniludível e Desumana Prevalência do Racismo Ambiental nos Conflitos do Mapa*”. Em: *Injustiça ambiental e saúde no Brasil: o Mapa de Conflitos*. Organizado por Marcelo Firpo Porto, Tania Pacheco e Jean Pierre Leroy. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

PARR, Adrian. *Neoliberalism and climate change politics*. Columbia, New Directions in Critical Theory, 2013.

PELLUCHON, Corine. *La ecología política en el contexto de una crítica interna del liberalismo*. Anamnesis Revista de Bioética, Bogotá (Colombia), No 9, Enero - Junio, 2014.

POPPER, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. Volumes I-II. - 5ª ed. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1966.

ROSANVALLON, Pierre. *Counter-democracy: policy in an age of distrust*. New York: Cambridge University, 2008.

ROSZAK, Theodore. *The Voice of the Earth: An exploration of ecopsychology*. Phanes Press, Inc. Second Edition. 2001 [1992].

ROUSSEAU, Jean-Jaques. *Do contrato social ou Princípios do direito político*. [1762] Tradução de Eduardo Brandão - São Paulo: Penquin Classics Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A difícil democracia: reinventar as esquerdas*. 1ª ed. - São Paulo: Boitempo, 2016.

SCHÜTRUMPF, Jörn (org.). *Rosa Luxemburgo ou o preço da liberdade*. Tradução de Isabel Loureiro, Karin Glass, Kristina Michahelles e Monika Ottermann : 2ª edição ampliada - São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2015.

SHIVA, Vandana. *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. - Berkeley, California: North Atlantic Books. 2016 [1988].

_____, Vandana. *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*. - Berkeley, California: North Atlantic Books. 2016 [1997].

_____, Vandana. *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace*. Berkeley, California: North Atlantic Books. 2015 [2005].

SPIEGEL, Marjorie. *The dreaded comparison: human and animal slavery*. Mirror Books, copyright 1997.

STRATHERN, Paul. *São Tomás de Aquino em 90 minutos*. Tradução de Marcus Penchel. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

STREECK, Wolfgang. *As crises do capitalismo democrático*. Novos Estudos, Dossiê Crise Global, n. 92, março 2012.

_____, Wolfgang. *How will capitalism end?* New Left Review 87, may june 2014.
The World Commission On Environment And Development (WCED), *Our Common Future*, Oxford, Oxford University Press, 1987. (Relatório de Brundtland)

VEIGA dos SANTOS, Arlindo. *Filosofia política de Santo Tomás de Aquino*. 3ª ed. São Paulo: Bushatsky, 1954.

WARREN, Karen J. *Ecofeminist Philosophy: a western perspective on what it is and why it matters*. Oxford: Rowman e Littlefiel Publishers, Inc. 2000.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da UNB, Capítulo III: “Os Tipos de Dominação”. 1999 [1921].

WHITE, Lynn, Jr. *The Historical Roots Of Our Ecological Crisis*. Volume 155, Number, 3767. Science. 10 March, 1967.

YOUNG, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Foreword by Danielle Allen. Princeton, New Jersey. Princeton University Press. 1990.